РАЗВЕНЧАННОЕ САМОСОЗНАНИЕ

Критический очерк философии Бруно Бауэра

И. А. Яли

И. А. Яли

РАЗВЕНЧАННОЕ САМОСОЗНАНИЕ

Критический очерк

философии

Бруно Бауэра

ВОРОНЕЖ
ИЗДАТЕЛЬСТВО ВОРОНЕЖСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
1985

Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
Воронежского университета

Научный редактор
д-р филос. наук, проф. С. Н. Титов

Рецензенты:
д-р филос. наук, проф. И. С. Нарский
д-р филос. наук, проф. В. А. Малинин

Предисловие

Эволюция идей младогегельянства представляет собой определенную историко-философскую проблему. Отдельные стороны ее изучались философами-марксистами. Взгляды Штрауса, Бауэра, Фейербаха и других младогегельянцев «на историю раннего христианства, на вопросы религии и теологии» рассматриваются в книге В. А. Малинина и В. И. Шинкарука 1. Философско-идеологические и социально-политические идеи их исследовал М. В. Серебряков 2, особенности политики и идеологии — А. П. Маркузе3. Однако необходим целостный анализ младогегельянства как историко-философского явления. Философские и общественно-политические позиции этого левого крыла школы Гегеля стали сегодня предметом активного изучения в буржуазной философии. Марксистский анализ их и сравнение с классической моделью немецкого идеализма будут способствовать более глубокому пониманию судеб философской и общественной мысли Германии XIX в., выяснению действительной роли младогегельянцев в становлении мировоззрения Карла Маркса и Фридриха Энгельса 4.

Буржуазные историки философии находят в воззрениях младогегельянцев благодатный материал для обоснования своих социологических и идеологических концепций. Так, усилия Франкфуртской школы, идеи которой обнаруживают в значительной мере сходство с младогегельянской «суверенной критикой», «критической критикой», «разумной действительностью будущего», можно квалифицировать как попытку «создать» неомарксизм на основе критического анализа историко-философских систем Канта, Гегеля и идей младогегельянцев 5.

Весьма показательна в этом отношении та явная переоценка значения лидеров младогегельянства — Б. Бауэра и А. Руге — в идейно-политической борьбе 30—40-х гг. прошлого столетия, степени зрелости и научности пропагандировавшихся ими взглядов, которая присуща работам многих буржуазных историков философии уже в конце XIX — начале XX в. Так, один из биографов Руге П. Нерлих провозглашал своего героя «настоящим отцом 1848 года и именно поэтому предшественником Бисмарка» 6. По мнению Д. Койгена, Руге внес решающий вклад в реализацию стремления «сделать философию социальной» и накануне революции находился на пути, «который вел тогда к социальному позитивизму и социализму»7. Настойчивые попытки затушевать принципиальную природу разногласия между Марксом и Бауэром, выставить в качестве первопричины расхождений второстепенные моменты, преимущественно личного характера, в той или иной мере характерны для современных буржуазных авторов — Э. Барниколя, В. Бразилла, Г.-М. Засса, Р. Лауфнера, Ц. Розена и др.

Все это определяет необходимость объективного и всестороннего выяснения причин зарождения и развития «критической философии», нашедшей яркое выражение в трудах одного из главных ее представителей — Бруно Бауэра. Естественно, что решение поставленной задачи возможно на основе конкретно-исторического анализа его взглядов на важнейшие социальные и духовные проблемы того времени.

При критическом исследовании философии Бруно Бауэра важно выяснить, какое место занимали в ней вопросы теории познания, философии истории, диалектики, а также то, какое социальное значение придавал сам философ понятиям «революция», «государство», «право», «критика».

«Критическая философия» с самого момента своего возникновения не была только философским явлением. Представляя собой довольно широкое идеологическое движение учеников Гегеля, она охватила многие сферы духовной жизни Германии первой половины XIX в.: литературу, искусство, историю, право, политику и т. д. Лидеры этого направления на словах пытались сблизить философию с практикой и тем самым создать социальную критическую философию, т. е. критическую теорию общества. Сама критика при этом должна была стать универсальным и абсолютным принципом познания, оценки и созидания всех исторических, социальных и духовных ценностей. Такую «критику» К. Маркс и Ф. Энгельс называют: «самоопределение понятия», «понятие, определяющее самое себя», «чистая критика», «критическая критика», «философия самосознания». Абстрактность и утопичность «критики» можно обнаружить, анализируя ее лишь с точки зрения философского материализма. В «Немецкой идеологии» К. Маркс и Ф. Энгельс ставят задачу «развенчать» ее до конца и «лишить всякого доверия» ту умозрительную борьбу, которую она объявила действительности, «борьбу, которая так по душе мечтательному и сонливому немецкому народу» 8.

В предлагаемой работе на основе принципиальных суждений основоположников марксизма о младогегельянстве ставится задача вскрыть идеалистическую сущность «критической философии» лидера младогегельянского движения Бруно Бауэра, от которого идут буржуазные историко-философские традиции «критической теории общества» и «критического самосознания» личности. Эти традиции имеют немалый идейно-политический смысл сегодня, в условиях непрекращающихся попыток «марксологов» извратить историю марксизма, в частности его ранний период.

Глава первая

МЛАДОГЕГЕЛЬЯНСКОЕ ДВИЖЕНИЕ

Развившееся в начале XIX столетия в Германии интеллектуальное движение, философским вдохновителем которого был Гегель, вызвало к жизни множество направлений внутри классического немецкого идеализма, из которых наиболее известно младогегельянство.

Вскоре после смерти Гегеля его ученики — Э. Ганс, К-Л. Михелет, Ф. К. Мархейнеке, Г. Ф. В. Хинрихс и некоторые другие — решили подготовить к изданию восемнадцатитомное собрание сочинений своего учителя. Этим благородным актом они напоминали, что философия Гегеля продолжает занимать доминирующее положение в духовной жизни Германии.

Но уже в середине 30-х гг. явно наблюдается разложение самой философии Гегеля. Серьезными причинами этого были последствия революции 1830 г., критика феодальной идеологии и ее основных институтов — государства и церкви, а также активизация политической мысли. Рождаются и утверждаются три течения: правое, центр и левое. В правое крыло входили Г. Гото, Г. Хинрихс, И. Э. Эрдман; центр представляли К. Розенкранц, К. Михелет, В. Фатке, Ф. Мархейнеке; левое крыло — Д. Штраус, Б. Бауэр, Э. Бауэр, А. Руге, Л. Фейербах. В разноречивое гегельянское движение включаются известные философы, историки, литераторы.

К 40-м гг. наибольшей остроты достигла борьба между правыми и левыми гегельянцами. Внутри идеологии немецкой буржуазии они представляли соответственно консервативное и либерально-демократическое движение. Позже Ф. Энгельс скажет, что «взятое в целом, учение Гегеля оставляло ...широкий простор для самых различных практических партийных воззрений. А практическое значение имели в тогдашней теоретической жизни Германии прежде всего две вещи — религия и политика» 1.

Старогегельянцы оставались верными реакционной стороне философии Гегеля, т. е. его системе. Они отрицали право философии подвергать религию критическому историческому исследованию, поскольку, согласно их мнению, это могло привести к оправданию веры разумом, иными словами, — к обнаружению догматичности религии. «Только верой, несокрушимо стоящей на слове божьем» 2, настаивали теологи, можно опровергнуть произведения атеистов. Правое крыло все вопросы теории и практики решало в пользу религии: «Идеал религии — в будущем!» Религия как нефилософская, обыденная форма сознания «давно принадлежит прошлому», доказывали «левые».

А. Руге и Т. Эхтермейер в статье «Протестантизм и романтика» писали, что «Берлинский ежегодник» (орган старо-гегельянцев) не отвечает духу времени, так как на его страницах «...философские дисциплины отошли назад, и если им разрешается слово, то теперь в нем (в «Ежегоднике». — И. Я.) проявляется лишь рабское стремление сохранить у философии то содержание, которое ей дал Гегель, и распространять его в закостенелых фразах, вместо того чтобы свободно развивать бессмертный принцип свободы, который он довел до сознания эпохи...» 3.

Этот «бессмертный принцип свободы» самым тесным образом был связан с необходимостью национального единства Германии, которое не могло осуществиться без развития революционного движения в стране. Ее национальная раздробленность стала анахронизмом и приводила к серьезным не только социальным и экономическим, но и политическим противоречиям. Политическая раздробленность тормозила революционное движение. Если во Франции политическая централизация и почти полное национальное объединение осуществились еще до 1789 г. и французы «могли жить под общей властью, общими законами», то немецкие князья беспокоились не о том, что станет с их отечеством в случае революционных потрясений, а о своем княжестве.

При таком положении дел невозможно было решить вопрос: как может быть свободен «немец» отдельного княжества, если он не гражданин Германии? Требовалось сначала сделать «немца» гражданином Германии, т. е. осуществить национальное единство страны, а потом задаться проблемой освобождения его как человека. В этом отношении Франция являлась примером для немцев. Ее революция, помимо всего прочего, имела для них значение «практического разума». К. Маркс и Ф. Энгельс писали по этому поводу: «Вся работа немецких литераторов состояла исключительно в том, чтобы примирить новые французские идеи со своей старой философской совестью или, вернее, в том, чтобы усвоить французские идеи со своей философской точки зрения» 4.

Среди этих «литераторов», конечно же, были и такие, которые уповали в деле создания суверенной Германии на возрождение ее прошлого. Это прежде всего представители романтической школы и старогегельянцы. Разоблачая романтиков, Гейне писал: «Немецкое средневековье не лежит сгнившим в гробу, наоборот, его воскрешает иногда злое привидение, и среди белого дня оно вступает в нашу среду и высасывает из нас горячую кровь и жизнь»5. Такая тяга к прошлому тормозила не только осмысление важности и необходимости социально-политического развития Германии, но и распространение основных идей ее просветителей. Младогегельянцы были убеждены, что именно просвещение немцев является тем условием, которое

может способствовать разложению всего средневекового в жизни страны. Было очевидно, что философия находится под опекой теологии, церкви и государства, и в этом смысле она несовершенна, стеснена. Требуется предоставить ей возможность самостоятельно оценивать явления, право свободной критики всего отжившего и устаревшего. И тогда мало-помалу свобода критики окажет существенное влияние не только на просвещение, но и на церковь и государство, наступит эра всеобщего социального, политического и национального освобождения.

И действительно, критика младогегельянцев в смелых и радикальных выражениях предупреждает власть имущих, что идеи свободы, национального самосознания и т. д. постепенно проникают в народ, а сама Германия уже готова к большим социальным переменам. Идеи охватили, но не всколыхнули ее. Требуется совершить это последнее.

Идеи французской революции проникли в Германию и оказали сильнейшее влияние на передовые умы. Революция потрясла «современное общество до самого его основания» и «точно молния ударила в этот хаос, называемый Германией», писал Ф. Энгельс6. Важным последствием этого влияния оказалась неизбежность политического и национального самосознания. Ф. Кёнпен в «Немецком ежегоднике» писал: «Насколько верно то, что мы живем в XIX столетии, настолько же верно и то, что конституционный принцип появился на свет не для одних только французов, но для всех народов XIX столетия... Французский принцип желателен для нас, но не как французский, а как принцип столетия, принцип разума, истории и справедливости в немецкой форме, с немецкой основательностью и солидностью» 7.

Прогресс в хозяйственном и общественном развитии Германии быстро формирует рабочий класс и буржуазию. В этих условиях немецкая буржуазия меняет направление своего социального действия: от конфронтации с феодальной системой и абсолютизмом она приходит к необходимости бороться против рабочих. Это произошло тогда, когда оппозиционное движение против «старого мира» уже утвердилось как либеральная борьба, возглавляемая представителями крупной буржуазии, и как революционно-демократическая борьба, представляемая мелкими буржуа.

«С начала 40-х гг. XIX в., — пишет М. В. Серебряков, — в Германии происходит в высшей степени важная идеологическая борьба — размежевание главнейших направлений и течений, игравших такую большую роль в середине XIX в. Именно в это время совершается отделение религиозной веры от свободомыслия, а затем атеизма, идеализма от материализма, буржуазного мировоззрения от социалистического и коммунистического, утопического социализма от научного» 8.

Распространению своих идей передовые мыслители Германии, жившие и творившие после Гегеля, обязаны были прежде всего социально-историческим событиям того времени. Эти мыслители стали анализировать причины общественных пороков, роль государства и церкви в социальной действительности. Такие интеллигенты, как Ф. Кёппен, А. Рутенберг, Л. Буль и К. Науверк, выделились наиболее четким пониманием необходимости политических и демократических преобразований в Германии. В 1844 г. Карл Науверк в своих историко-философских обобщениях приходит к выводу, что наиболее серьезной преградой на пути осуществления демократии является пауперизм. Двумя годами раньше М. Гесс в статьях «Философия действия», «Социализм и коммунизм» и «Прогресс и развитие» начинает создавать свой «свод» социалистических идей и считает родиной социализма Францию. Там социализм и коммунизм порождены нуждами не только головы, т. е. мышления, но и чисто практическими интересами, в которых сокрыта сущность времени: «Мы стоим у входа, у врат нового мира любви и требуем пропуска», — завершает свою статью «Прогресс и развитие» Гесс 9. Из политической агитации за социализм и коммунизм в Германии могла вырасти и выросла идеология коммунизма. И это не случайно. Долгое время в Германии общественное мнение было занято вопросами философского и религиозного характера, потом политического и, наконец, социального. «Люди, которые решительно возражали бы против коммунистической системы, если бы она им была предложена, — пишет в 1843 г. Ф. Энгельс, — тем не менее сами прокладывали для нее путь» 10.

Коммунистические идеи воистину охватили всю Германию, а для немцев честью было то, что они по примеру французов и англичан занимались ими, особенно с 1842 г., когда, по словам Ф. Энгельса, младогегельянцы «стали открытыми атеистами и республиканцами», а их «Немецкий ежегодник» стал более радикальным и откровенным, чем когда-либо прежде» п. Но просто пропаганда коммунизма оказалась недостаточной для многих «левых», и они пошли дальше, заявив, что «...только при социальной революции, основанной на коллективной собственности, установится общественный строй, отвечающий их абстрактным принципам» 12. Однако для такого решающего поворота от философии к практике не были готовы даже Б. Бауэр, А. Руге и Л. Фейербах. А этот шаг надо было сделать, именно он должен был завершить философский коммунизм как теорию.

Младогегельянцы теперь не могли обойти тему социализма и коммунизма. Часто в своих работах они касались ее. Ф. Энгельс говорит о том, что несмотря на преследования германских правительств, ряды сторонников коммунистических идей растут преимущественно из «...тех слоев, которые получили довольно хорошее образование, то есть из университетских и коммерческих кругов...» 13. Философская база немецкого коммунизма

гораздо шире, чем у французов, ибо французы больше учитывают чисто социальное значение его, а в этом случае исключаются споры вокруг коммунистического учения, которые возможны в сфере философии и политики. Поэтому справедливо считать, что немцы ненадолго останутся учениками французов: социальное развитие Германии уже является свидетельством этого.

С самого момента раскола школы Гегеля «левые» избирают для критики действительные социальные институты духовного гнета — государство и церковь — и вокруг них образуют целую систему абстрактных рассуждений. Примером этого является книга Д. Ф. Штрауса «Жизнь Иисуса», в которой высказано первое критическое отношение к гегелевскому пониманию религии. Гегель, как известно, идентифицирует содержание философии с содержанием религии. Штраус же считает, что подобная точка зрения дает возможность сводить религиозные догмы к философским понятиям. Именно отсутствие содержания в догмах и источниках христианства, говорит Шраус, дает право исключать подлинность и историчность не только их самих, но и Христа. В двухтомном повествовании о нем Штраус интерпретирует гегелевскую систему в духе пантеизма, Евангелие — как собрание мифов, бога — как образ вселенской бесконечности. При этом Штраус настаивает на необходимости «естественного хода исследования»: в этом случае раскрываются иллюзии «историчности и сверхъестественности» евангельских писаний и. А когда к 1840 г. он принял точку зрения Б. Бауэра, согласно которой в процессе исторического развития философия и религия приходят к конфронтации, это привело к тому, что критика вступила в конфликт с государством.

Прусское государство было религиозным, поэтому понятна зависимость философии от церкви, которая выступала заодно с ним. Бауэр отвергает точку зрения своего учителя, согласно которой религия является формой самораскрытия духа и именно через нее человек получает свои представления о действительности. По Бауэру, определяющим моментом христианского государства служит его религиозная направленность в осуществлении своих мирских функций. Государство же как творение бауэровского самосознания более не религиозно и потому не нуждается в опеке со стороны церкви.

К такой же решительной политической оппозиции по отношению к прусскому государству приходит и А. Руге. В статьях в «Галлеских ежегодниках» он ратует за реформу существующих государственных порядков в интересах класса буржуазии. Сопровождается это самой последовательной критикой выступлений и работ религиозных ортодоксов — сторонников того, чтобы философия подчинялась религии, и

консерваторов — сторонников оправдания религии философией. Теолог Ф. Мархейнеке писал: «Сейчас философия с теологией так тесно срослась и философия вызвала в религии и теологии такие большие движения, новшества и потрясения, что теолог не может обойтись без философии и должен ей оказывать необходимое внимание» 15. «Галлеские ежегодники» Руге и Эхтермейера перешли от обсуждения эстетических и философских вопросов, которыми они занимались с 1838 г., к необходимости «критики» и защите ее прав, к отстаиванию независимости науки и государства от церкви.

А. Руге 21 июня 1838 г. в статье «Послание Г. Лео Гёрресу» выступил с открытой критикой католических взглядов Гёрреса и протестантских ортодоксальных взглядов Г. Лео. Он обвинил противников рационализма в искажении сущности прусского государства: их враждебные идеи направлены против разума, а значит, против просвещения, т. е. основного назначения прусского государства. Старогегельянцы не смогли обойти все это молчанием и втянулись в политическую борьбу с младогегельянцами. Спустя некоторое время Лео в работе «Гегелинги», а Хенстенберг в «Евангелической церковной газете» представили журнал младогегельянцев как «очаг атеизма и революции», а их самих — как «банду революционеров».

То, что «левые» вначале защищали прусское государство, имело основания. Гегель считал, что оно выполнило основную функцию — воплотило в себе абсолютную идею. «Левые» же полагали, что с помощью либеральных и просветительских преобразований оно должно стать разумным. Следовательно, младогегельянцы осознанно стали продолжать прогрессивные традиции Просвещения, считая, что Гегель дело Просвещения не завершил. В этом заключается сильная сторона позиции «левых». Затрагивая просветительские взгляды Штрауса, Бауэра и Руге, Лео, однако, не видел, что имеет дело не с именами и тем более не с отдельными точками зрения, а с целой школой последователей гегелевских принципов просвещения. Энгельс писал, что Лео «не был в состоянии доказать важность их разногласий». Поэтому, заключает Энгельс, «кто хочет нападать на гегелевскую школу, должен сам быть равным Гегелю и создать на ее месте новую философию. А школа эта, назло Лео, ширится с каждым днем»16.

Логика сторонников младогегельянской школы проста. Реформация породила протестантизм. Этим она совершила шаг на пути преодоления средневековой схоластики. Теперь — в условиях начала XIX в. — требуется следующий шаг: на пути освобождения разума от тормозящих его устаревших традиций необходимо реализовать подлинное Просвещение. Если освобождение разума исторически наблюдалось вначале преимущественно в сфере теории, то в новое время революционная Франция являет пример того, как теория воплощается в практику. Германия не может

в своем социальном развитии не подражать Франции. Для этого, считал А. Руге, немцы должны поднять практику на уровень требований Просвещения, и не последнее слово здесь за прусским государством. А пока его политика, считали «левые», не соответствует его сущности. У Руге в данном случае еще заметна гегелевская идеализация государства, он не видел, что по своей классовой сущности прусское государство всегда было далеко от мира просветительских идей.

Материалы «распущенных», «неспокойных» и «нехристианских» выступлений «Ежегодников» активно обсуждают теологические факультеты Берлина и Бонна. Но скоро в борьбу с теологами включается Л. Фейербах. Уже в 1835 г. в статье «Гегелевская история философии» он дает правильное определение критики: «Истинной критикой является та, которая добирается до самой идеи философской системы, принимает эту идею мерилом суждения о ней и на этой основе определяет, насколько философ, его воззрение, способ выражения, изложение и развитие философии соответствуют или противоречат этой идее» 17. С позиций этой критики он защищает честь своего учителя Гегеля от его противников. В «Критике «Анти-Гегеля» Фейербах утверждает, что кантианец Бахман в своей работе «Анти-Гегель» понял систему Гегеля не на основе «мышления» о ней, а на основе «восприятия» ее 18. Это последнее рождает позитивную философию, как нечто среднее между философией и религией. Но самое тяжкое обвинение предъявляет Фейербах Бахману за то, что тот не овладел гегелевским методом — «понятием важнейшим, необходимейшим для правильного распознания Гегеля и суждения о нем» 19. Поэтому Бахман легко взваливает на Гегеля всякие «преступления» перед всевышним 20.

Конечно, «левые» отчетливо видели связь государства с религией, а отсюда и религиозность самого государства. Именно эта его черта побудила А. Руге в 1839 г. в своих «Ежегодниках» открыто выступить против прусской монархии, упрекнув ее в измене своему историческому назначению, в тенденции к реакции, неспособности реализовать высокие принципы реформации и конституционализма. Религиозность государства — опасность для Германии, считает Руге. Но эти обвинения очень скоро приняли политический характер. Главным оружием по-прежнему оставалась философская критика. Политизация критики имела важные идеологические последствия, поскольку здесь она сопрягалась с социальными вопросами развития Германии, сближала теорию с практикой жизни. Причем это сближение наблюдалось даже в тех исследованиях, которые посвящались религиозным проблемам. В работах самого признанного гегельянца Б. Бауэра «Критика евангелия от Иоанна» (1840), «Критика синоптических евангелий» (1841 —1842) и др. развивается мысль о том, что положения Нового и Старого заветов противоречат друг другу, Библия и Евангелие по-разному

освещают одни и те же факты и эти противоречия имеют не только формальную, но и чисто практическую значимость, поскольку религия вообще больше действует не на мышление человека, а на его реальное бытие. «Знаток, а не теолог, — пишет Б. Бауэр, — увидит в моем последующем объяснении истории страданий, что ему (объяснению. — И. Я.) предшествовала борьба с теологическим изложением; он увидит, что я в каждом разделе спрашиваю теолога: откуда он получил познания тех взаимоотношений, которые никогда не существовали?» 21.

Все источники христианства, по Бауэру, являются порождением эпохи, следствием низкого уровня человеческого сознания, скованного и угнетенного социальными условиями. Этот уровень — единственно возможная форма сохранения сознанием своей «свободы», т. е. непричастности к причинам социального угнетения. В новое время такое его состояние становится препятствием в поступательном развитии всеобщего самосознания, а человека делает пленником догматических понятий религии. Поэтому первейшей задачей немцев является освобождение людей с помощью «критики» от ига диктатуры церкви, идеология которой превращает человека в изможденное «Я». Только человек критического самосознания, по мнению Бауэра, постигает и понимает свою историческую миссию как торжество и власть над религиозным самоотчуждением.

В это же время (1841), когда Бруно Бауэр развернул борьбу против религиозной ортодоксии, младогегельянец Людвиг Фейербах укрепляет авторитет левого гегельянства тем, что закладывает основу более глубокой критики религии за ее связь с идеализмом. Фейербах считает, что с позиции гегелевского самосознания можно и отрицать и рационализировать религию; для него недостаточна эмпирическая критика ложности и противоречивости библейских и евангелических сказаний. «Бауэр, — уточняет Фейербах, — избрал предметом своей критики евангельскую историю, то есть библейское христианство, или, вернее, библейскую теологию; Штраус — христианское вероучение и жизнь Иисуса, следовательно, догматическое христианство...»22. Предмет критики Фейербаха шире, им является христианство как сущность сознания реального исторического человека, а не особая форма сознания. Философия служит для Фейербаха средством обнаружить «скрытые в человеке сокровища». Критика его более социальна, а потому более понятна «широкой публике», а не только отдельным философам. Так или иначе, мы видим, что религия стала предметом широкого и серьезного исследования.

В разгар такого активного нашествия на историю религии к власти приходит Фридрих-Вильгельм IV. Этот «царственный мистик», «истый романтик» и кумир клерикальных и юнкерских кругов незамедлительно

обнародовал свою программу: «Я чувствую себя целиком и полностью под благодатью бога... Верьте моему королевскому слову: в мое время ни один князь, ни один батрак, ни один ландтаг и ни одна еврейская школа не смогут присвоить себе того, что теперь по праву или не по праву принадлежит короне...»23. Это означало открытое преследование свободомыслия и либерализма. Министр народного просвещения Эйхгорн немедленно принялся очищать университеты от младогегельянцев. Для начала он пригласил старого Шеллинга в Берлинский университет читать лекции по философии откровения. Приглашение не было неожиданным: сама философская эволюция Шеллинга давала все основания к этому. Еще в 1828 г. он задался целью найти основания к примирению веры и знания, осветить историю религии умозрительно так, чтобы обнаружить в ней смысл. Такое понимание религии выше философии религии. Как раз эту точку зрения он отстаивал в лекциях, читаемых им в 1838—1839 гг. в Мюнхене. А поскольку прусскому государству требовалось религиозное возрождение и поднятие авторитета церкви, то заинтересованность в Шеллинге вполне понятна.

Шеллинг в свою очередь полностью осознавал всю ответственность поездки в Берлин. Он знал, что именно там должна решиться судьба немецкой философии, знал, что в стенах университета Гегель говорит устами своих учеников. Осенью 1841 г. Шеллинг осуществил свою миссию в Берлин. Следовательно, он выступил в то время, когда появились «догматика» Штрауса, «сущность христианства» Фейербаха и «критика» синоптических евангелий Бауэра, время, достаточно сложное и трудное даже для Шеллинга — этого философа «грехопадения».

Младогегельянцы скоро поняли Шеллинга. Х. Капп, младогегельянец, друг Фейербаха, первый напал на философию откровения. Правда, Эйхгорна, министра просвещения, это не смутило: он переключился на активное преследование либеральных студенческих выступлений. Например, студенты Галле были наказаны им за намерение пригласить Штрауса читать лекции. Преследования министра коснулись и младогегельянцев. Так, Рутенберг, член «Докторского клуба»24, был уволен с работы за свои публикации в либеральных изданиях «Гамбургский телеграф» и «Лейпцигская всеобщая газета». С 1840 г. начинаются гонения и на самого Бруно Бауэра. Все это лучше теоретических построений убеждало младогегельянцев в реакционности политики прусского государства. Поэтому борьба все более обретает политический смысл и по-прежнему проходит в форме критики существующего. «Критика» стремится доказать необходимость разумности социального развития, она вся в будущем. Характерно при этом, что она ориентируется не на существующее (буржуазное) общество, а на его преодоление и устранение.

В такой обстановке начал свою философскую и политическую деятельность К. Маркс. После смерти отца с весны 1838 г. он прожил в Берлине три года. Общаясь с членами «Докторского клуба», он быстро усвоил систему Гегеля. Этому способствовали такие известные члены «Докторского клуба», как Б. Бауэр и Ф. Кёппен. Последний был талантливым историком и способным критиком; тематика его исследований простирается от историко-литературного введения в северную мифологию до анализа истории Будды. Бауэр, Кёппен и Маркс в это время были действительными сторонниками принципов буржуазного Просвещения XVIII в. Они успешно опровергали «пошлые тирады» старогегельянцев против философии просветительства. К. Маркс охотно признает необходимость участия в политической борьбе младогегельянцев путем критики религии и философии: «...двойственность философского самосознания выступает как два до крайности противоположных направления; одно из этих направлений мы в общем можем назвать либеральной партией (т. е. партией младогегельянцев. — И. Я.) другое же направление сохраняет как главное определение то, что не есть понятие — момент реальности. Это второе направление есть позитивная философия (религиозно-мистическая философия старых гегельянцев Г. Вейсе, И. Г. Фихте-младшего и др. — И. Я.). Действием первого направления является критика, следовательно, обращение философии вовне; действием второго — попытка философствовать, следовательно — уход философии в себя...» 23.

Исследуя историко-философский материал, К. Маркс пытается определить отношение «критики» к его сущности, к социальному развитию. При этом предметом его критики имплицитно становится бауэровское понимание развития самосознания как результата абсолютного противопоставления духа субстанции действительности. К. Маркс остается здесь верным гегелевскому диалектическому принципу развития самосознания в его единстве с природой: «...душою греческой жизни и греческого духа является субстанция...» 26. Между тем Бауэр, как и другие младогегельянцы, стремится абсолютизировать роль самосознания. Только самосознание человека становится всем, оно — все, и «ему принадлежит всеобщность». Движение, по Бауэру, завершается не субстанцией, но самосознанием.

К. Маркс не удовлетворяется деятельностью только теоретического характера. Он видоизменяет критику, объединяя в ней цель и результат как необходимое условие философской борьбы. Только после этого идеал социального устройства, во имя которого и идет борьба, становится реальностью. Просвещение, воспитание и критика — все это средства, с помощью которых человек постигает реакционный смысл политического духа государства и церкви.

Критика младогегельянцев с «адским остервенением» (Б. Бауэр) опрокидывала религиозные и государственные авторитеты. И хотя их школа просуществовала немногим более восьми лет, ухо критическое движение успело охватить область теологии, христианства, государства, церкви, философии, права, социальных революций и других общественных явлений.

В области критики ученики пошли дальше учителя. Если Гегель занимался больше процессом рождения исторических явлений из мысли, то его ученики интересовались тем, что в этих явлениях преходяще. Гегель остановился на настоящем, ученики критиковали прошлое и настоящее, считая это необходимым условием будущего. В этом смысле духовным идеалом учеников был не только Гегель, но и французские философы-энциклопедисты. Критика разума и разум критики, провозгласили они, — вот суд, перед которым все существующее должно найти себе оправдание. Следовательно, разум снова претендует на роль основателя новой эры. «...Наступило новое время, — приветствовал революцию мысли Ф. Энгельс, — и священной обязанностью всех тех, кто вдет в ногу с саморазвивающимся духом, является — ввести в сознание нации и сделать жизненным принципом Германии этот грандиозный результат (т. е. исторический опыт развития мысли. — И. Я.)»27.

Говоря о немецкой критике религии в начале XIX в., Ф. Энгельс отмечает два направления ее развития. К первому он относит Д. Штрауса, который заходит в критике «настолько далеко, насколько это возможно для теологической школы»28. Другое направление представлено Б. Бауэром. Заслугой Бауэра является то, что он впервые и серьезно занялся не только критикой христианства, но и анализом социальных причин превращения христианства в мировую религию. Исследуя и критикуя помимо религии и церкви другие социальные и духовные явления, Бауэр успешно ввел в философский и политический обиход из арсенала современной ему господствующей идеологии такие понятия, как критика, партия, оппозиция, суверенитет народа и т. д.

Завершая анализ, можно выделить три периода в развитии идей младогегельянцев. 1835—1837 гг. — время критики Штраусом религии. Он разрушил утвержденную Гегелем гармонию религии и философии: это разные области сознания, отражающие разные сферы действительности. Самый важный политический итог полемики вокруг «Жизни Иисуса» — это образование младогегельянства — левого крыла последователей гегелевской философии. Борьба его против старогегельянцев имеет преимущественно философско-теологический характер.

1838—1842 гг. — время активной оппозиционной теоретико-политической борьбы. Она началась с отхода младогегельянцев от гегелевского

консерватизма, но уже не с атеистическо-философской точки зрения Штрауса, а с политической (критики «гроба господня» прусской монархии). «Галлеские ежегодники», а затем сменившие их «Немецкие ежегодники» завершили в Германии этого времени развитие политической оппозиции среди немецкой интеллигенции. Младогегельянцы намеревались в своих выступлениях подвергнуть беспощадной критике неразумность социальной действительности в противоборстве с реакционной романтикой, правыми гегельянцами, церковью и государством. Прямо или косвенно в эту борьбу включились все представители теологических факультетов Германии. А. Руге в статье «Старый и новый рационализм» писал: «Теперь наступает новый рационализм и проводит ... дело критики через всю историю, через настоящее к скорейшему наступлению будущего» 29.

Переход младогегельянцев от атеистической и философской критики к политической деятельности вызвал ожесточенную правительственную реакцию. Борьба стала политической.

1843—1844 гг. — период распада младогегельянского движения. К этому времени проявились все негативные стороны «мировой философии» учеников Гегеля. Все теории и конструкции социального устройства общества, которые они предлагали, выродились в анархизм и узкий индивидуализм. Увлечение одной критикой в конечном счете обособило младогегельянцев и превратило их в группу теоретиков без социальной основы. Из их просветительских идей нельзя было создать программу; сама эта группа не стала ни партией, ни социальной силой. Поражение критической деятельности вызвало у одних младогегельянцев пессимизм и отрешение от «критики» (М. Штирнер), у других, (Б. Бауэр) — попытку теоретического осмысления пройденного критического этапа. На страницах «Всеобщей литературной газеты» Б. Бауэр и его единомышленники Э. Бауэр, К. Рейхард, Ж. Фаухер, Г. Хинрихс, Шелига (Ф. Цыхлинский) и Э. Юнгниц назвали в качестве одной из причин падения «критики» то, что ее не поняли массы. Но, по-видимому, подобное обвинение можно с полным основанием отнести и ко всей их философской концепции: крах ее обусловлен тем, что она никогда не понимала нужды и интересы народных масс.

Глава вторая

ФРАГМЕНТЫ ЖИЗНИ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ БРУНО БАУЭРА

Многие буржуазные исследователи истории философской борьбы в Германии 30—40-х гг. прошлого века склонны явно переоценивать значение младогегельянства, называя его вслед за Бауэром и Руге «мировой философией». Разумеется, философия «критической критики» имеет все основания быть включенной как заметное звено в историю мировой философии, но отнюдь не как «мировая философия» в буквальном смысле слова. В этой связи всевозможным буржуазным искажениям роли и значения младогегельянства должна быть противопоставлена истинная, марксистская оценка этого звена в истории философии, и прежде всего философских и политических взглядов Б. Бауэра.

Заметим, что и в нашей литературе встречаются случаи нечеткого истолкования роли лидеров младогегельянства. Если М. Серебряков правильно отмечал, что «вообще политическую борьбу он (Бауэр. — И. Я.) признал совершенно бесплодной и спасение начал искать в возврате к непорочной философии, просвещенной теории или чистой критике» 1, то Э. Лурье писал прямо противоположное: «Бауэр же находит, что философия не может обходиться без политики, последняя должна разрушить существующий порядок, если он противоречит самосознанию»2.

Как же понять Бруно Бауэра — этого, как пишут о нем буржуазные философы, гения «критики», «пророка» критической философии, открывшей якобы безграничные возможности человека конструировать социальную действительность в соответствии с требованиями критикующего самосознания?

Бруно Бауэр родом из Тюрингии. Отец — художник по фарфору в Эйзенберге. От второго брака имел четырех сыновей. Бруно — второй, родился 6 сентября 1809 г. Шести лет был отдан в Шарлоттенбургскую школу. Учился в гимназии Ф. Вильгельма в Берлине. Директор гимназии отмечал в своих воспоминаниях, что Бруно был очень способным и «понимал больше всех». Уже здесь, в гимназии, Бруно увлекся античной философией. Отец хотел видеть сына священником; мать была против. «Бруно должен сесть в кабинете и писать», — говорила она3. В 1830 г. стало ясно, что надежда отца не сбывается. А через два года мать имела все основания торжествовать: сын разработал обширную программу историко-религиозных исследований...

В 1828 г. Бруно — студент теологического факультета в Берлине. Четыре года помимо теологии он изучает философию Спинозы, Канта, Фихте. Огромное значение для его умственного развития и отчетливого осознания им своего призвания имели работы и лекции Гегеля. «Только лекции Гегеля, — писал позже Бауэр, — меня захватили и, казалось, сообщали мне такую простую истину, что я не слушаю ничего иного...» 4.

Студент убеждается, что в них содержится призыв к разрушению устоев схоластики. Любовь к познанию, продолжает он, приводит к мысли о необходимости критики религиозной догмы, поэтому в вопросах религии «я мог следовать только Гегелю»5. Обнаружив в процессе изучения теологии вопиющие противоречия в содержании религиозных догм, Бауэр говорит о несоответствии субъективного мышления христианскому учению: параллельно развитию религиозной идеи наблюдается разрушительный процесс развития разума против этой «твердыни зла». Скоро он открыто демонстрирует свое несогласие не только с теологией, но и с теми институтами, которые поддерживают и оправдывают ее существование, — с государством и церковью: Бруно не собирается сдавать церковные экзамены, чтобы не получить звания священника. Более того, он не пишет при окончании университета необходимой дипломной работы по теологии. Поэтому Шлейермахер6 был противником того, чтобы Бруно выдали диплом об окончании университета. Но спустя некоторое время теолог умирает, а через два года после университета Бруно успешно защищает диссертацию по теологии. В качестве приват-доцента он с 1834 по 1838 г. читает лекции по истории теологии в Берлинском университете. Молодой Карл Маркс слушал лекцию Бауэра, посвященную пророку Исайе7.

Знание истории религии, анализ причин социального и правового неравенства немцев убеждают Бауэра в необходимости вести борьбу за социальную справедливость. Какое же оружие избирает Бауэр, этот, как его называли старогегельянцы, «Робеспьер теологии»? «Критику»! Именно она как метод исследования вскрывает причины, «которые помогли христианству одержать победу и достичь мирового господства» 8, отмечал Ф. Энгельс. Вначале Бауэр критикует вышедшую в 1835 г. книгу Д. Штрауса «Жизнь Иисуса» с точки зрения гегелевской философии права. Штраусовскую теорию мифического происхождения христианства Бауэр разоблачает как замаскированную апологетику официального христианства, ибо непосредственный смысл многих символов религии Штраус заменяет опосредованным.

На место традиционного святого духа Бауэр ставит «бесконечное самосознание». Это дает ему возможность обнаружить, что Штраус упустил роль субъективного момента в истории развития синоптических евангелий.

Бауэр пишет: «...религия понимается в форме субстанциального отношения и как диалектика, в которой индивидуальный дух ... приносит себя в жертву всеобщему, имеющему силу над ним в качестве субстанции, или, как чаще говорится, в качестве абсолютной идеи»9. С большим остроумием Бауэр использует понятия Гегеля в критике Штрауса, разрушая все здание религиозных идей, определяя религиозные источники как результат сознательного творчества христианских авторов. В последующих работах Бауэр подчеркивает загадочность и мифичность центральных понятий христианства: «На вопрос, которым так много занималось наше время, именно вопрос, был ли Иисус историческим Христом, мы ответили, показав, что всё, чем был исторический Христос, что говорится о нем, что мы знаем о нем, принадлежит миру представления, а именно христианского представления и, следовательно, не имеет никакого отношения к человеку, принадлежащему действительному миру. Ответ на вопрос такой, что он навеки вечные перечеркивает сам вопрос» 10.

«Критика» Бауэра восстает против традиционной точки зрения церкви, вступая в конфликт с нею. Бауэр категорически отвергает «боговдохновенность» «священного писания»: «Все равно, как отвечать на вопрос ... записана ли данная история (евангельская. — И. Я.) по вдохновению святого духа или же евангельская история сложилась в традиции», важно то, что эта история мистифицирована церковью, которая не хочет признавать «свободу и бесконечность самосознания» п. Поэтому неизбежным объектом «критики» становится не только штраусовская форма истории христианства, но и ее содержание. Именно раскрытие последнего говорит об абстрактности христианства.

Тон Бауэра беспощаден. Э. Барниколь осуждает его за такую резкость: «Этот тон некрасив, так как является псевдопиетистским и псевдобиблейским подражательным языком убежденного атеиста». И далее Барниколь приводит ряд резких выражений Бауэра в адрес как Штрауса, так и христианства: Штраус — «преступный», «фальшивый» пророк, его нападки на религию не достигают цели и, «Не хотите ли вы, — приводит Барниколь слова из письма Бауэра к Руге от 24 декабря 1841 г., — принять от меня критическую статью о рассказе Иоанна о воскресении Лазаря? Конечно, я бы ее Вам не предложил, если бы она не характеризовала все свойства библии самым блестящим образом, то есть с самой грязной стороны» 13.

Основная задача Бауэра состояла не только в том, чтобы разоблачать догматичность теологии и спекулятивность священного писания, но и в том, чтобы превзойти рационализм в понимании религии. Исходя из существа религиозного откровения, рационализм, по Бауэру, всеми познавательными возможностями старается одушевить бога, не считаясь с тем, что бытие бога

связано с человеческим познанием и абсолютно лишено реальности. Но идея бога и идея человеческой истории не только в действительности, но и логически не совпадают, заключает Бауэр. Значит, Гегель не прав — современность не завершена, она должна быть создана заново и в соответствии с философской идеей. История начинается по-новому, без участия религии.

Бауэр убеждается в необходимости радикального размежевания философии и церкви; время критического, т. е. философского, сознания и самосознания настало. Такое сознание означает мыслительное постижение исторической действительности. Атеист — это прежде всего активный критический субъект, реализующий себя в обществе и истории.

До сих пор, продолжает Бауэр, религия утверждала себя в жизни человека в качестве особой сферы с собственными законами и с собственной сущностью, и в этом смысле она независима от какой бы то ни было другой формы сознания. Через общественные учреждения и теологические факультеты она приобретает социальную функцию и становится «санкцией действительности». Особенно это чувствуется здесь, в Бонне, куда он перевелся из Берлинского университета в 1839 г. Дремучие традиции боннского теологического факультета крайне раздражают Бауэра. И в декабре 1839 г. он пишет К. Марксу: «Когда я с моим берлинским опытом смотрю на здешний университет, в особенности на теологический факультет, а потом на эти жалкие защиты докторских диссертаций в Берлине, то Пруссия мне кажется созданной для того, чтобы двигаться вперед с помощью йенских битв» 14.

Руководители теологического факультета в Бонне: Нитуш, Блек и Зак — признавали своим духовным учителем умершего в 1834 г. Шлейермахера. Университет вообще считался «шлейермахеровским факультетом» Пруссии. А когда теологи разгадали смысл критики Бауэром религии и церкви, то положение его стало очень трудным — его называли радикальным антитеологом. Постепенно его лекции все реже посещались студентами. Приведем отрывок из письма Бауэра к К. Марксу 11 декабря 1839 г. о реакции студентов и профессоров на его лекции: «...я слышал, что мои лекции, объявленные на лето (Жизнь Иисуса и Критика четвертого Евангелия) среди здешних профессоров вызвали священный ужас, особенно скандальной им кажется «Критика»; я также слышал, что многие студенты высказывались против некоторых мужей, и меня как гегельянца они не могут слушать, поскольку они будущие священники, то есть они хотят apriori закрыть передо мной двери, но я как-нибудь это преодолею и так зазвоню в колокола критики, что они сбегутся хотя бы уж из страха» 15.

Бауэр убеждается в формальности преподавания теологии в Бонне и решительно становится на сторону атеистической философии. Этому в значительной степени способствовали его знакомство и дружба с А. Руге. За два года (декабрь 1840 — декабрь 1842) Бауэр написал ему 27 писем. Не без помощи Руге он опубликовал в 1841 г. в «Галлеских ежегодниках» свою работу «Христианское государство и наше время». Бауэр намеревался опубликовать также работы «История и критика христианства в Рейнской провинции» и «Критика Библии». В свою очередь А. Руге выступил на стороне Б. Бауэра, когда теологический факультет Боннского университета ополчился против него. В статье «Лейпцигская всеобщая газета и общественное мнение», помещенной в «Галлеском ежегоднике» в 1841 г., Руге сделал достоянием гласности тот факт, что после того, как Боннский университет осудил критические высказывания Бауэра, прусский министр Эйхгорн предложил Бауэру выйти в отставку при условии выплаты ему соответствующей суммы 16.

Прежний министр по делам культа и просвещения К. Альтенштейн вместе со своим доверенным И. Шульце оставались верными философии Гегеля. Они были па стороне Бауэра и могли решиться при старом короле утвердить Бауэра в должности профессора. Но и король, и министр умирают в 1840 г. После этого Бауэр находит на факультете покровителя в лице старого И. Аугусти, который с 1819 г. читал лекции о христианской археологии в Боннском университете и был противником Шлейермахера. Смерть Аугусти 28 апреля 1841 г. лишила Бауэра надежды на получение должности профессора.

8 октября 1840 г., в конце своих летних каникул в Шарлоттенбурге, Бауэр представил в Министерство народного образования и культов «первый ультиматум» через куратора в Бонне. К письму он приложил сочинение «Критика евангельской истории Иоанна» как свидетельство своего постоянного философского развития. Он просит «освободить его от стесненного существования в качестве приват-доцента». Однако министр отказывает Бауэру. Более того, его обвиняют в том, что он «не избрал своей специальностью церковную историю» и ни в чем не способствует развитию ее, а также в том, что теологические исследования его «не созвучны» содержанию теологии, в связи с чем факультет теряет свое «столь благословенное единство». Основная причина преследования Бауэра, конечно, заключается в резко критическом отношении его к традиционной теологии.

Бауэр не сдается и посылает «второй ультиматум» с приложением нового сочинения: «Евангельская и земельная церковь Пруссии и наука» (Реакция факультетских теологов на эту работу была отрицательной.) Бауэр

обращается к новому министру — бывшему другу теолога Шлейермахера Эйхгорну с той же просьбой. Вместо должности Бауэр получает денежную поддержку в сумме 300 талеров как аванс за работу по исследованию истории церкви. Он, наконец, соглашается на «нейтральную область преподавания» — «читать только историю церкви» 17, по начинается процесс фактического отстранения его от всякой деятельности в университете.

Кризис положения Бауэра привлек внимание старогегельянца Ф. Мархейнеке. В письме к министру 9 декабря он настоятельно просит поддержать просьбу Бауэра. И уже 10 декабря Бауэру сообщили, что министр просвещения удовлетворил его просьбу 18.

Настойчивое желание Бауэра вести преподавательскую работу можно понять. Во-первых, она давала гарантию финансового благополучия, а также позволяла свободно проводить свои критические исследования; во-вторых, ученому валено было иметь особую близость к философской и теологической работе на факультете, знать ее. Э. Барниколь видит в этом стремлении Бауэра чисто психологическую основу: «отчужденность от мира», что вовсе не свойственно характеру Бауэра этого периода. Куратор министерства фон Рефюс, который предсказывал в письме к И. Шульце «славную гибель» Бауэра, так характеризует его: «Этот молодой ученый вызывает своим решительным талантом, своим широким научным образованием, совестливой серьезностью своих устремлений и безукоризненностью своего поведения самый живой интерес» 19. Надо полагать, что Бауэру в беседах с фон Рефюсом удалось скрыть свое подлинное отношение к теологии.

Но постепенно бауэровский «процесс» из академического превращается в политический. Циркуляр министра включал в итоге требование к теологическим факультетам учесть при оценке сочинений Бауэра, какую позицию занимает автор по отношению к христианству и может ли быть ему предоставлено lecentia docentia (право преподавать). Большинство университетов, в особенности их теологические факультеты, высказались за свободу преподавания, но не в пользу Бауэра. Вышла анонимная работа «Бруно Бауэр и протестантская свобода. Политический вотум» (Лейпциг, 1842). Ее автор на первых же страницах говорит: «Надо вообще подтвердить допустимость и необходимость свободного исследования в области теологии — науке о божестве. Если свобода исследования будет продолжаться, то протестантизм, как и христианство, потеряет свою убедительность» 20.

Политический процесс против Бауэра вскоре был завершен. В то время, когда Бауэр находился в Берлине (осенью 1841 г.), здесь было устроено небольшое торжество в честь либерального ученого-правоведа и публициста

из Гейдельберга — В. Велькера. Велькер значился в баденском парламенте оратором либералов, он вместе с фон Роттеком издавал с 1837 г. «Staats-Lexikon». 28 сентября Бауэр стал участником этого торжества, которое носило характер либеральной демонстрации. А 14 октября Ф. Вильгельм IV в ответе министру внутренних дел фон Рохову одобрил его предложение наказать в судебном или политическом порядке перечисленных им участников демонстрации. Ответ короля заканчивался решительным отказом терпеть «таких тенденциозных индивидуумов в своей столице без серьезных на то оснований...» 21- Упоминалось и имя Бауэра как «одного из указанных участников, имеющих только временное разрешение на пребывание в Берлине». В этом же распоряжении король требовал от Эйхгорна «позаботиться о том, чтобы д-р Бауэр не вернулся на должность приват-доцента в Бонне» 22, но... соблюсти при этом все формальности.

Итог всего этого — постановление Верховного совета под председательством короля. Оно гласило, что Бауэр отрешен от должности доцента с марта 1842 г. за атеизм и либерально-оппозиционные выступления. После этого Б. Бауэр, живя в Шарлоттенбурге, пишет множество историко-политических статей и брошюр, книг о немецком просвещении, культуре и искусстве, несколько томов посвящает Франции и России, становится сотрудником журнала «Zeit», помощником редактора «Энциклопедии государства и права», задается целью написать историю Римской империи, историю новой и новейшей культуры...

Последние десять лет Бауэр жил отшельником в Рихдорфе. Создатель «абсолютной критики», который мужественно •отвергал все религиозные установки и теории, разоблачал церковь и государство как носителей социального зла и в этом смысле являлся просветителем-революционером, Бруно Бауэр в итоге остался пленником гегелевского идеализма, отнявшего у него все и ничего ему не давшего. В 1882 г. в бедности, забытый всеми, Бауэр умер в Рихдорфе.

Глава третья

К. МАРКС И Б. БАУЭР:

ОТ ВРЕМЕННОГО СОЮЗА

К КОНФРОНТАЦИИ

Современные буржуазные историки философии снова и основа обращаются к исследованию «мировой философии» учеников Гегеля, стремясь фальсифицировать ранний марксизм. Цви Розен в своей монографии «Bruno Bauer and Karl Marx. The influence of Bruno Bauer on

Mark's thought». (Amsterdam, 1977) детально разбирает отношения между Марксом и младогегельянцами, особенно их лидерами — Б. Бауэром и А. Руге. Анализ различных философско-идеологических направлении младогегельянского движения в послегегелевский период развития философии дает диссертация Ганса-Мартина Засса «Untersucrmngen Zur Reiigions-philosophie in der Hegelschul 1830—1850» (Munster, 1963). Наконец, сведения о личных взаимоотношениях молодого Маркса с немецкой интеллигенцией в Трире содержатся в работе Генца Монца «Karl Marx. Griwidlagen der Entwicklung zu Leben und Werk» (Trier, 1973).

Эти авторы касаются наиболее трудной и наименее исследованной области истории философии вообще и истории марксистской философии в частности. Используя некоторые идеи молодого Маркса, абсолютизируя элементы гегельянства, имевшие у него место на начальном этапе идейного формирования, они стараются доказать, будто Маркс был «рядовым» младогегельянцем, что он не только не имел серьезного влияния среди прогрессивных учеников Гегеля, но, наоборот, только они и сделали Маркса «историческим Марксом». Так, у Ц. Розена читаем: «Бауэр не особенно искал сотрудничества с Марксом»; была между ними атмосфера «интеллектуальной незаконченности» 1. Но, с другой стороны, говорит автор, «Маркс часто посещал дом Бауэра» и нет сомнения, что «Маркс испытывал зависимость от Бауэра многие годы». В данном случае мы имеем дело с попыткой явного преувеличения роли Бауэра в духовной эволюции К. Маркса.

К. Маркс и Ф. Энгельс прошли школу классической немецкой философии, на их глазах рождались и гибли философские течения и направления. Естественно, они имели прямое отношение к ним, а нередко были и непосредственными участниками ожесточенных критических сражений. Уже в самом начале своей деятельности К. Маркс и Ф. Энгельс проявили революционную нетерпимость к тем младогегельянцам, которые стали отрицать всемирно-историческую роль рабочего класса. В таких случаях они подвергали беспощадной критике идеалистические концепции, расходились с прежними соратниками и даже друзьями.

С осени 1836 г. Маркс продолжает учебу в Берлинском университете. Здесь в недавнем прошлом читали свои лекции но философии Гегель, а по теологии — проповедник Шлейермахер. Берлин был «Меккой», куда стекалась немецкая молодежь, жаждущая познания мирской и божественной мудрости. «...Ни один университет, — писал Людвиг Фейербах, — не отличается таким поголовным трудолюбием, таким стремлением к чему-то высшему... таким влечением к науке ... как здешний. Другие университеты — просто трактиры по сравнению с здешним, где идет серьезная работа» 2.

В письме к отцу 10 ноября 1837 г. юный Маркс сообщает, что благодаря частым встречам с друзьями в Штралове он попал в «Докторский клуб»: «Здесь обнаружились в спорах различные, противоположные друг другу взгляды, и все крепче становились узы, связавшие меня самого с современной мировой философией...»3. Очень скоро он начинает сотрудничать с доцентом Бруно Бауэром, игравшим среди членов клуба «крупную роль»4. Наиболее видные члены клуба — Фридрих Кёппен, Эдуард Мейен и Адольф Рутенберг. Позже к кружку присоединился Макс Штирнер. В оживленных спорах членов кружка обсуждались теоретические и практические вопросы развития Германии.

Ни Рутенберг, ни Мейен особого значения для становления К. Маркса как философа не имели. Первый из них скоро присоединился к буржуазной оппозиции. «Итак, Рутенберг не только не стал лучше, но делается все скучнее. Бедняга!» — писал 30 марта 1840 г. К. Марксу Б. Бауэр5. Второй сделался известным благодаря нападкам на Маркса в 1859 г. и на Лассаля в 1863 г. Бруно Бауэр и Фридрих Кёппен — истинные критики в «Докторском клубе», и Карл Маркс быстро сближается с ними. К этому времени, а именно к 1837 г., Кёппен начинает свои историко-литературные исследования. В «Галлеских ежегодниках» он опубликовал в 1840 г. брошюру «Юбилейная статья» о Фридрихе Великом. На первой странице значилось: «Посвящается моему другу Карлу Генриху Марксу из Трира». В брошюре критиковались противники просветительских традиций XVIII в. «...Пора, наконец, — писал автор, — прекратить пошлые декламации против философии XVIII века и даже признать заслуги немецких просветителей... Право, мы обязаны им многим...»6.

Нет сомнения, что юный Маркс разделял взгляды передовых младогегельянцев, и прежде всего подлинного главы берлинских «левых» — Бруно Бауэра. К моменту прихода К. Маркса в среду младогегельянцев положение в духовной жизни Германии было сложным. «Молодое» бюргерство обратилось к классической философии, так как его идеалы и мысли вполне соответствовали абстрактным и возвышенным построениям господствующей философии идеализма. Но чем интенсивнее развивается экономика и промышленность, тем эта философия становится «свободнее» и независимее от нужд немецкой действительности. Наблюдается разрыв, противоречие между ближайшим интересом буржуа и теми рациональными и революционными требованиями, которые выдвигают «левые». К 1838 г. Бауэр имеет уже некоторый опыт критических столкновений со Штраусом, в значительной мере исповедовавшим традиции немецкого бюргерства. Ф. Меринг характеризует Бауэра как «остроумного, хорошо владеющего пером и самоуверенного». Таким он осенью 1839 г. перевелся из Берлинского университета в Боннский. А 11 декабря этого же года Бауэр пишет К.

Марксу: «Я часто бываю здесь в казино и в профессорском клубе, не имеющем никакого сходства с нашим клубом, где и духовные интересы все-таки играли роль: tempi passati [былые времена] не вернутся больше. Здесь лишь острят и рукоплещут и, собравшись в 9 часов, расходятся в 11. Ничего кроме филистерства»7.

В 1841 г. Бауэр приглашает Маркса стать соавтором второй части «Трубного гласа страшного суда над Гегелем». Маркс должен был написать главу: «Трактат о христианском искусстве». Достоверных источников о степени участия Маркса в написании этой работы мы не имеем. Густав Мейер, например, говорит, что значительная часть второй книги написана именно Марксом 8. А если иметь в виду временной фактор, то, по словам Ц. Розена, «...не может быть, чтобы Бауэр в такой короткий срок написал «Трубный глас...» 9. Но как раз здесь следует учесть бойкость пера, а также исключительную трудоспособность молодого Б. Бауэра, о которой знали многие младогегельянцы. Не дает окончательного ответа и сообщение Г. Юнга А. Руге 29 ноября 1842 г., в котором Юнг, исходя из факта дружбы Маркса и Бауэра, делает вывод, что «Трубный глас...» — их совместное творение10. Нет ответа на вопрос о степени участия Маркса в работе над названной книгой и в исследовании В. А. Малинина и В. И. Шинкарука и, а М. Нетлау просто отрицает авторство Маркса 11

Нам представляется, что ответ можно найти, если учесть два фактора. Во-первых, письма Маркса Бауэру. Известно, что их переписка началась в 1839 г. и длилась включительно до 1842 г. Тринадцать писем Бауэра к Марксу известны13. Ответы же Маркса до сих пор не найдены. Нет сомнения, что в них содержится ценнейший материал относительно характера сотрудничества Бауэра и Маркса. Во-вторых, о том, насколько значительно участие Маркса в работе над памфлетом, можно судить, исходя из слов самого Маркса в письме к А. Руге 20 марта 1842 г.: «Итак, что касается дела, то я нашел, что статья «О христианском искусстве», превратившаяся теперь в статью «О религии и искусстве, в особенности о христианском искусстве», должна быть совершенно переделана, ибо тон «Трубного гласа», которому я добросовестно следовал... тяжеловесность и скованность гегелевской формой изложения должны быть теперь заменены более свободной, а потому и более основательной формой изложения» 14. И далее Маркс говорит об обстоятельствах, которые помешали ему дать «критику гегелевской философии права», предназначавшуюся тоже для «Трубного гласа».

Если попытаться сделать письменный и текстуальный анализ «Трубного гласа...» и «Гегелевского учения о религии и искусстве...» — второй части первого памфлета (естественно на языке оригинала), то можно, в частности, выяснить следующее: большая часть раздела из «Трубного гласа...»

«Ненависть Гегеля к священной истории...» явно написана в манере Бауэра, поскольку слишком очевидно стремление его объединить гегелевские теории с идеями французских атеистов. Такой тенденции у Маркса нет, ибо, как это известно, он никогда не признавал Гегеля безоговорочным атеистом. Между тем заключительная часть по предмету исследования приближается к тому, чем занимался Маркс еще в 1839 г., а именно к «Предварительным заметкам к греческой литературе» — материалу его будущей диссертации. Причем эта часть написана в более свободной и основательной форме. Анализ других частей названных работ может приоткрыть завесу «тайны» сотрудничества Бауэра и Маркса.

Известно еще, что Бауэр и Маркс собирались издавать новый журнал «Архив атеизма». Это также свидетельствует о том, что они занимались совместной критикой религии. Правда, издание нового журнала оказалось делом нелегким. «Откуда взять сотрудников — это еще покрыто мраком, — пишет Бауэр 12 апреля 1841 г. Марксу. — И все же это дело необходимо, потому что объединение с Руге на нынешней основе его журнала и с нынешними сотрудниками невозможно. И тут и там — всюду борьба. Приезжай сюда, и завяжется новая битва» 15. Когда Руге узнал об этом, он встревожился за судьбу своего «Немецкого ежегодника»: «Мне теперь тяжело, так как Б. Бауэр, К. Маркс, Христиансен и Фейербах собираются или уже успели провозгласить монтаньярство и подняли знамя атеизма и смертности души. Бог, религия и вечная жизнь будут отменены, люди объявляются богами», — писал Руге Штраусу в сентябре 1841 г. 16

С «Архивом атеизма» ничего не вышло. Бауэр продолжает питать надежду на запланированную совместную работу с Марксом над продолжением «Трубного гласа...». И на то были определенные основания. «Мой товарищ по плену Маркс, — пишет он Руге в 1841 г., — все еще работает над «Трубным гласом» против твердыни зла. Он становится очень основательным» 17. Бруно замечает, что известность Маркса как радикального критика возрастает. 17 августа 1841 г. Бруно сообщает Руге, что посетит его в сентябре и расскажет о своей работе. И далее описывает волнения среди коллег университета, вызванные посещением Бонна Марксом: «Пока что я могу Вам сообщить, что весь Боннский университет вот уже полгода переживает подлинный страх смерти. Произошло то, что одновременно с появлением статьи Флейшера 18 приехал также Маркс, — это в конце концов возбудило всех» 19.

Защитив докторскую диссертацию, Маркс готовится к преподавательской работе в Боннском университете. Это наилучший выбор, считает Бауэр (в это время он сам был доцентом университета). Но, учитывая жестокие прусские порядки, которые царили в университетах Германии, Маркс сомневается, что

при таком положении дел он сможет вести свободную научную и общественную деятельность. Порядки имели долгую традицию и потому основательно укоренились в общественной жизни. В последнее десятилетие (1830— 1840 гг.) правительство особенно придирчиво относилось к выступлениям немецкой интеллигенции, которая, не имея необходимых форм социального и политического представительства, сосредоточила все свои духовные силы в литературе и печати. В Германии были запрещены свободы союзов, собраний, правительство ополчилось на литературу и печать.

Кроме младогегельянцев, никто не рискнул ввязаться в открытую политическую борьбу с государством и церковью. Но Бауэр предпочитает философско-атеистическую критику существующего, его радует борьба между католицизмом и протестантизмом. В марте 1840 г. он пишет Марксу: «Время становится все ужаснее и прекраснее. Встань же! Политические интересы, конечно, важнее, но интересы, которые занимают целую жизнь, нигде не бывают такими богатыми... как в Пруссии... Повсюду возвышение самых отчетливых противоположностей...» 20.

Что же это было за время?

1830—1840-е гг. можно условно разделить на три периода: период оппозиции со стороны немецкой интеллигенции в литературном движении («Молодая Германия»), период философско-атеистического движения (Д. Штраус, Б. Бауэр и др.) и период политического брожения (Б. Бауэр, А. Руге и др.). Все три периода насыщены множеством разнородных проблем социального и духовного порядка. Можно сказать, что это было время поиска верного осмысления политического положения, в котором оказалась Германия. Например, члены «Молодой Германии», находясь в эмиграции в Швейцарии, выдвинули вначале программу объединения немцев для «защиты святости личности», а спустя немного времени стали заниматься проблемой трудящихся с целью «разбудить их сознание». Поэт Гервег в своих стихах призывал создать партию, которая одна только и может взять дело просвещения народа в свои руки. «Даже боги греков примыкали к партиям», — писал он. «Вырвите кресты из могил, — писал Гервег в своих проповедях, — и превратите их в мечи... В борьбе с тиранами и филистерами и мечи должны иметь своих священнослужителей — и мы будем ими» 21.

Так или иначе «почти все писатели того времени проповедовали незрелый конституционализм или еще более незрелым республиканизм», — определял позже Ф. Энгельс22. В итоге эта «клика писателей» оказалась вкупе с разного рода либералами типа Роттека, Велькера и др., которые своими стихами, романами и т. д., а также своими речами и пропагандой «...приучали немецкое ухо к языку конституционализма и уже самым фактом своего

существования возвещали приближение того времени, когда буржуазия усвоит и придаст истинное значение политическим фразам...» 23.

Немецкая философия помогла по-настоящему усвоить подлинный смысл «политических фраз и писаний». «...Писатели-«младогегельянцы» пользовались такой свободой печати, какой не знала ни одна из прочих отраслей литературы», — заключает Энгельс24. Именно младогегельянцы сумели в условиях абсолютной монархии объединить прогрессивных интеллигентов в одну мощную оппозицию против существующего режима. Вплоть до 1840 г., говоря словами Гегеля, Германия со своей социальной отсталостью «вопиет на весь мир». Теперь начинается социально-политическое движение, организованное и руководимое образованным меньшинством. Имея в виду именно это, Бауэр в марте 1841 г. предостерегает Маркса от намерения заниматься «практической деятельностью». Но, как уже было сказано, в начале 1842 г. правительство уволило Бауэра из университета, и это явилось лучшим свидетельством правоты Маркса относительно выбора им практической идеологической борьбы.

К 1842 г. относится и активная работа Маркса по разоблачению мнимой либерализации прусской печати. Статью «Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции» он предложил в журнал «Немецкие ежегодники». Руге ответил, что смелость критики автором прусских законов настроила цензуру против редактора журнала: «Из-за Вашей критики цензуры прусская цензура усилила свою тенденцию против Ежегодников. Уже восемь дней цензор вычеркивает нашу «плохую тенденцию». Вы легко себе представите, в кого это попадает. Ваше сочинение стало невозможностью, все, что пахнет Бауэром, Фейербахом и мной, все отклоняется»25.

Руге действительно был восхищен идеями Маркса. «Ваши высказывания о свободе печати в газете великолепны, — продолжает далее Руге, — без сомнения, это лучшее, что до сих пор на эту тему было написано» 26. «Критическое рвение» Маркса устраивает лидеров младогегельянцев, и они охотно переписываются и сотрудничают с ним.

Новый этап политической деятельности Маркса начинается, когда он становится сотрудником, а спустя немного времени — редактором «Рейнской газеты». Именно здесь, исследуя «материальные интересы» людей, Маркс начинает заниматься экономическими вопросами. В статьях, помещенных в газете, «намечается переход Маркса от идеализма к материализму и от революционного демократизма к коммунизму», указывает В. И. Ленин 2у. Выступая в интересах бедной, политически и социально обездоленной массы, Маркс отказывается печатать статьи членов кружка «Свободные» Л. Буля, М. Штирнера и др., как лишенные всякого смысла и претендующие «на

то, чтобы перевернуть мир; все это написано весьма неряшливо и слегка приправлено атеизмом и коммунизмом (которого эти господа никогда не изучали)»28

Стало ясно, что коммунизм обретает общеевропейское значение, и потому Маркс выступает за более серьезное и углубленное его изучение и обоснование. Работы младогегельянцев из кружка «Свободные» существенно отличались от работ, скажем, Б. Бауэра, А. Руге крайней абстрактностью. Поэтому неудивительно, что Маркс, критикуя «Свободных», не порывает с лидерами младогегельянского движения. В 1842 г. он защищает Бауэра от нападок О. Группе, который в своей брошюре «Бруно Бауэр и свобода академического преподавания» (Берлин, 1842) оправдывает правительство за увольнение критика из университета. О. Группе поучает: «Евангельское учение крепко, церковь развивается спокойно, государство будет защищать их от нападок извне. <...> Невозможно видеть в этом (в отставке Бауэра. — И. Я.) покушение на свободу преподавания» (с. 100). В письме к Руге от 13 марта 1843 г. Маркс высоко отзывается о книге Бауэра «Правое дело свободы и мое личное дело», по поводу которой написал Группе свою работу: «Вы, вероятно, прочли уже самозащиту Бауэра. На мой взгляд, он никогда еще не писал так хорошо» 29.

Одной из заслуг Б. Бауэра К. Маркс считал искусство, с каким он превращал религиозные выражения в философские термины. В области социального познания в этом случае явно наблюдалась замена теологии антропологией и, следовательно, превращение самой философии в материал идеологических столкновений. Нельзя в связи с этим согласиться с Ц. Розеном, который пишет, что между Марксом и Бауэром не было литературного сотрудничества, что «даже не было единства их взглядов»30. Все дело в том, по каким вопросам наблюдается единство и различие их взглядов.

Критический анализ немецкого идеализма, представителями которого оставались младогегельянцы и берлинские «Свободные», К. Маркс и Ф. Энгельс начали с выступления против «Всеобщей литературной газеты», которую Б. Бауэр издавал в Шарлоттенбурге с декабря 1843 по октябрь 1844 г. вместе со своим братом Эдгаром, а также Ж. Фаухером, К. Рейхардом, Г. Хинрихсом, Шелигою (Ф. Цыхлинским), Э. Юнгницем и некоторыми другими. Маркс и Энгельс подвергли критическому анализу «первые восемь выпусков» газеты 31. «Искажение действительности философией»32 продолжалось и в остальных выпусках, анализ которых полстью подтверждает общую оценку содержания газеты Марксом и Энгельсом. Это, однако, не значит, что все вопросы, рассматриваемые на страницах газеты, не имели философского или общественного значения. Наоборот, именно их

значимость и актуальность побудили Маркса и Энгельса взяться за выяснение их действительного значения. А если иметь в виду то, что и старогегельянцы вкупе с историками, теологами, филологами и т. д. занимались на свой лад анализом явлений социальной действительности и тоже старались давать «единственно научное объяснение» их, то становится ясным веление времени заняться воплощением в жизнь не «духа» времени, как того требовали ученики Гегеля, а скорее всего «времени» духа.

В 1844 г. уже активнее обсуждаются социальные противоречия Германии. И когда младогегельянцы стали придавать им политическое значение, то среди немецкой интеллигенции появились самые разноречивые мнения и толкования. При этом делались рекомендации, чем должна заняться наука того времени. Б. Бауэр подобные «рекомендации» пресекал самым решительным образом. «Как будто для науки может быть что-то более важное, чем борьба против ненауки», — писал он в своей «Литературной газете» 33.

Программа «Литературной газеты» по замыслу ее авторов должна была иметь весьма широкий диапазон. Предполагалось на основе исторического исследования религии, христианства, социализма, социальных революций, пауперизма и т. д. определить их смысл с точки зрения младогегельянской философии. Но определение оказалось в общем традиционно-просветительским: «Государство должно выполнять двойную задачу; первая касается поддержания своего политического существования, вторая — благосостояния народа» 34. Эта вторая задача (забота государства о народе), согласно Бауэру, включает и обратное действие народа по отношению к государству: народ приемлет условия просвещения и просвещается.

В работах К. Рейхарда «Прусское бюргерство глазами человека из народа», Ж. Фаухера «Жизнь берлинских бедняков» и др. рассматривались причины растущего пауперизма 35. Внешне эти причины как будто упирались в необходимость просвещения людей, поэтому газета охотно предоставляла свои страницы для анализа социальных пороков Германии. Все рассуждения о ликвидации пауперизма сводились к тому, что начинать следует с искоренения «венерических болезней, тяги к пьянству, лени, спекуляции» и т. д.36, а потом вплотную заняться просвещением.

Однако теперь, после 1842 г. — времени исключительного господства критики, речь идет не просто о философском или атеистическом просвещении, а о просвещении политическом, поскольку либералы, социалисты и коммунисты, говорит Бауэр, «подняли массу на щит», они «хотят поднять ее до уровня самих себя»: «...как будто она после этого поднялась бы ужас как высоко, — издевается Б. Бауэр над сторонниками масс, — как будто бы тогда она вышла бы из своего естественного состояния,

состояния массовости, из неорганической формы толпы»37. И такую массу, огорчается Б. Бауэр, используют «против духа», «ее делают предметом культа» и т. д. Нет, Бауэр не против массы. Но он «выделяет» свою массу и дает ей свое определение: «Масса — это самый значительный продукт революции, это удар, который вырастает из нейтрализации феодальных противоречий; она является той флегмой (Phlegma), которая остается, когда эгоизм национальностей исчерпывает себя в революционных войнах; она является введенной в заблуждение толпой, которая безгранично расстроила иллюзии политического просвещения, вообще всего просвещения XVIII века...»38.

Как видим, «критика» занялась массой — «прямой эмпирической опасностью философии» (Б. Бауэр). Однако в анализе этого предмета Бауэр не достигает конкретного познания; крайняя абстракция растворяет предмет, обезличивает его так, что эмпиризм познания на глазах превращается в умозрительность. Но при всей умозрительности рассмотрения Бауэр не упускает из виду того положения, что после 1842 г. философия все больше и больше обращается не к абстрактной массе, которой он занимается, а к пролетариату — этой самой определенной организации массы людей. И «Литературная газета» берется проводить разницу между массой и пролетариатом: «В своей определенности масса как пролетариат есть отражение и результат крушения противоположности, противостоящей ей, — ее неорганическая скученность (демонстрации, митинги. — И. Я.) возможна только в силу того, что общие сословные интересы превращаются в чистый интерес, в бесконечность конкурирующих интересов» 39.

Примерно в то же время К. Маркс дает несравненно более глубокое определение: «Пролетариат зарождается в Германии в результате начинающего прокладывать себе путь промышленного развития; ибо не стихийно сложившаяся, а искусственно созданная бедность, не механически согнувшаяся под тяжестью общества людская масса, а масса, возникшая из стремительного процесса его разложения, главным образом из разложения среднего сословия, — вот что образует пролетариат...» 40.

Конечно, К. Маркс тщательно следил не только за развитием младогегельянской «мировой философии», но и за ее социальными последствиями. Критика взглядов младогегельянцев оказалась необходимой особенно после того, как они стали претендовать на единственное представительство в философской и политической оппозиции в Германии. Полемика с ними велась не ради полемики, нужно было решительно пресечь влияние субъективной социологии «Бруно Бауэра и компании». Надо сказать, что против обособившихся «олимпийцев» выступали и сами младогегельянцы. Так, уже в июле 1844 г., в разгар «популярности»

«Литературной газеты», Георг Юнг — публицист и младогегельянец — писал К. Марксу из Кельна: «Посылаю отдельной бандеролью пятый, шестой и седьмой выпуски «Литературной газеты». Ваши замечания о Бауэре совершенно справедливы; но, как мне кажется, было бы очень хорошо, если бы Вы переработали их в критическую статью для какой-нибудь немецкой газеты, чтобы выманить Бауэра из его таинственной засады... Бауэр совсем помешался на критике: так, недавно он писал мне, что нужно критиковать не только общество привилегированных собственников и т. д., но и — о чем никто не думал — пролетариев...» 41.

Ничего объективно реального Бауэр не видит в условиях существования живых человеческих индивидов. А «великие дела прежней истории», по Бауэру, всегда имели «жалкий конец потому, что идея, лежавшая в основе этих дел, была такого рода, что она должна была довольствоваться поверхностным пониманием себя, а следовательно, и рассчитывать на одобрение массы» 42.

Можно поставить вопрос: неужели к 1843—1844 гг., когда европейские пролетарии успели занять на исторической арене прочное место, немецкое младогегельянство, а заодно и вся интеллигенция, проглядели роль и значение рабочих масс в собственной стране? Конечно, нет! Буржуазные мыслители давно заметили пролетариат, но рассматривали его не как историческую необходимость, а лишь как нежелательный социальный факт.

После силезских событий и накануне революции 1848 г. Г. Бензен выпустил работу «Пролетарии», в которой утверждал, что в «Германии не только существует, но и быстро распространяется пролетариат». Однако этот социальный факт он объяснял как результат субъективного попустительства капиталистов: «Общество должно потребовать от фабрикантов, чтобы они не превращали своих рабочих в пролетариев»43. В сознании буржуа «пролетариат» и «рабочий» — это два разных понятия: «рабочий» представлялся как производитель материальных благ, а «пролетариат» — как обнищавший рабочий, не имеющий в силу определенных причин средств к существованию.

Вернемся к Бауэру. В абсолютизации бауэровского противопоставления «духа» и «массы», «идеи» и «интереса» Маркс видит законченное выражение христианско-германского идеалистического принципа, превращение «критики» в трансцендентную силу. «Как трудно немцу выбраться из противоположной односторонности, — говорит К. Маркс, — это снова доказал в своей критической берлинской «Literatur-Zeitung» мой многолетний друг, — но теперь все более отмени отдаляющийся, — Бруно Бауэр. <...>

Основной характер этой «Literatur-Zeitung» сводится к тому, что «критика» превращается в некое трансцендентное существо» 44. Она служит средством произвольного конструирования истории на основе субъективно одностороннего анализа социальных противоречий. Например, «дух» и «масса» суть признанные Бауэром противоречия. Произвольный анализ их в итоге оказывается метафизическим противопоставлением, а не вскрытием диалектического противоречия. Бауэр «забывает» здесь гегелевское положение о том, что противоположность «в себе», а не рядом содержит «свое иное», т. е. свое собственное отрицание.

Как бы ни была активна «критика» в борьбе против социальных явлений, она объективно не может выводить за пределы устаревшего строя. В лучшем случае она выводит за пределы устаревших идей, присущих этому строю, ибо для того, чтобы реализовать ту прогрессивную идею, о которой так хлопочет «критика», требуются люди, наделенные практической силой. Но и в этом случае необходимо соответствие идей реальным возможностям и интересам человека. Иначе идеи, директивы и программы «критики» рискуют остаться лишь иллюзиями. Именно такая пропаганда только критико-теоретической борьбы очень скоро стала настораживать молодого Маркса. Активное участие в движении младогегельянцев, а значит, и знание сильных и слабых сторон «мировой философии» способствуют становлению теоретических и социальных предпосылок начального этапа формирования его материалистического мировоззрения. В работе «К критике гегелевской философии права» идеалистическая точка зрения философии, которая «...всюду делает идею субъектом, а действительного субъекта в собственном смысле ... превращает в предикат»45, характеризуется Марксом как коренной порок гегелевской философии. Уже здесь критика Маркса представляет прямую противоположность критике Бауэра; она не отбрасывает по анализируемому вопросу диалектические выводы Гегеля, а вскрывает идеалистическую несостоятельность его исходных посылок. Так, вопросы государства и права интересуют Маркса не как проявления абсолютной идеи, а постольку, поскольку они связаны со сферой взаимоотношения классов. Обнаружение сущности классовых взаимоотношений должно, по Марксу, привести к раскрытию законов общественного развития.

Гносеологические функции критики Маркса следующие: поиск и нахождение ошибочных положений в философии Гегеля, анализ, доказательство их несоответствия действительному положению вещей социальной и исторической действительности, формулировка диалектико-материалистических определений на основе принципа единства теории и практики. «Уже как решительный противник прежней формы немецкого политического сознания, критика спекулятивной философии права погружается не в себя самоё, а в такие задачи, для разрешения которых

имеется одно только средство — практика», — так формулирует К. Маркс свою социально-философскую позицию 46.

Спустя некоторое время он решительно опровергает положение Бауэра о том, что неудачи прошедших революций заключены в «интересе» к ним «массы». В истории бывают «неудачные» революции. Как их понять? Согласно Марксу и Энгельсу, Французская революция 1789 г. была «неудачной» лишь для той массы общества, «для которой политическая «идея» не была идеей ее действительного «интереса», истинный жизненный принцип которой не совпадал поэтому с жизненным принципом революции...»47. Основная мысль здесь сводится к тому, что в истории не бывают только «удачные» или только «неудачные» революции. В революции всегда заинтересована определенная часть общества, и именно она проводит в жизнь и идею революции. «Интерес буржуазии в революции 1789 г., далекий от того, чтобы быть «неудачным», — писали К. Маркс и Ф. Энгельс, — все «выиграл» и имел «действительный успех»...» 48.

Отсюда ясно, что подлинный прогресс в истории осуществляется тогда, когда идея соответствует реальным интересам прогрессивной части общества, а революция становится формой разрешения противоречий действительности. Этим открывается перспектива развития идеи в соответствии с теми историческими интересами, которые были реализованы в революции. Иначе идеи и интересы создают, что еще хуже, закрепляют в сознании людей иллюзии о действительности. «Г-н Бауэр, — замечают К. Маркс и Ф. Энгельс, — проводя во всех областях свою противоположность субстанции, свою философию самосознания, или философию духа, должен поэтому во всех областях иметь дело только с призраками своего собственного воображения» 49.

Подобно Бруно рассуждал и его брат Эдгар. Он пытался доказать, что действия рабочего ничтожны и для истории ничего не значат, ибо любой трудовой акт рабочего является чем-то отдельным, единичным и притом рассчитанным на удовлетворение «собственнейших» потребностей. Против подобных реакционных выводов выступили К. Маркс и Ф. Энгельс. Позиция их базируется на конкретном анализе исторического движения английских и французских рабочих, которое служит лучшим доказательством того, что рабочий создает все; не «история», а «именно человек, действительный, живой человек — вот кто делает все ... всем обладает и за все борется. <...> История — не что иное, как деятельность преследующего свои цели человека» 50.

Откуда же берет начало критика К. Марксом взглядов Б. Бауэра? С 1842 г. Маркс активно выступает против духовного, политического и социального гнета, который все больше и больше давал о себе знать в Пруссии и во всей

Германии накануне буржуазной революции 1848 г. Критика Маркса обретает социальный смысл особенно тогда, когда он переходит от разоблачения прусского законодательства о печати и прусской реакционной цензуры в статье «Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции» к открытой защите интересов неимущих слоев населения Германии в статьях «Дебаты по поводу закона о краже леса» и «Оправдание мозельского корреспондента».

Обращаясь к анализу проблем неимущих, несоответствия общественных интересов законодательным предписаниям, К. Маркс встречает серьезные теоретические затруднения. С одной стороны, излишняя рационализация государственного закона дает видимость благополучия. С другой стороны, формальное равноправие в сфере политики, права и т. д. не устраняет неравенства людей, вызванного прежде всего экономическими факторами. Оценивая такую социальную действительность критически, Маркс считает се, однако, более прогрессивной по сравнению с ее прошлым, например в средневековье, когда трудящийся человек вообще не считался основой государства. Но с позиции будущего современный порядок в Германии, полагает Маркс, недостаточно развит в социальном отношении, ибо человек выступает здесь абстрактным существом, индивидом, лишенным подлинной социальной сущности.

К критике практической несостоятельности идеалистической философии К. Маркс обратился после того, как убедился, что философские системы прошлого и настоящего лишены исторического соответствия действительности. Поэтому первое условие развития его критики состоит в исследовании самих философско-идеологических систем, их социально-гносеологического смысла, а также характера соответствия исторических концепций социальной практике. И это хорошо видно из выступлений К. Маркса на страницах «Рейнской газеты». Так, в статье «Дебаты по поводу закона о краже леса» он говорит о естественном праве бедняков, вытекающем из их объективного положения. Именно с этим-то их положением должно считаться законодательство, ибо «...обычное право по своей природе может быть только правом этой самой низшей, обездоленной, неорганизованной массы»51. Поэтому предметом объективного философского анализа Маркса становится законодательство в связи с классовыми отношениями, с развитием противоположностей: нищеты и богатства, имущих и неимущих и т. д. Такая ориентация философии соответствует подлинному развитию человеческого духа; освобождаясь от спекулятивного, пренебрежительного отношения к действительности, она наполняется реальным, и прежде всего политическим, содержанием; философия становится мирской, мир — философским. Отсюда и обобщения Маркса («В самой своей деятельности беднота обретает свое право» 52 и др.) представляют прямую противоположность рассуждениям Бауэра о «массе».

Б. Бауэр сохраняет унаследованное от своего учителя умозрительное понимание социально-политических проблем; его критика истолковывает практику как теоретическую, интеллектуальную деятельность, хотя ее предметом и остаются социальные проблемы. Так, если Бауэр считает, что религия и церковь определяют в процессе истории смысл и назначение государства и в силу этого представляют собой основные препятствия на пути рационализации государства, то Маркс и здесь исправляет Бауэра, говоря о реальных социальных явлениях: не в религии государство обретает свой смысл, хотя по форме, конечно же, оно связано с религией; религия «...лишена содержания, ее истоки находятся не на небе, а на земле, и с уничтожением той извращенной реальности, теоретическим выражением которой она является, она гибнет сама собой» 53.

Бауэр от критики абстрактного понятия сознания и его различных форм не переходит к уяснению «извращенной реальности» сознания. Маркс же идет от критики религиозного и политического сознания к анализу нужд и проблем социальной действительности. Он видел в господствующих отношениях Германии причину неосуществимости идеалистического мировоззрения. Теологическая же критика Бауэра «только то и делает, — пишут авторы «Святого семейства», — что «образует себе формулы из категорий существующего», а именно — из существующей гегелевской философии и существующих социальных устремлений» 54.

Согласно гегелевской философии, абсолютный дух воплощается в истории. В философии как конкретном, а потому и наиболее полном выражении духа происходит процесс самосознания духа, т. е. философия становится формой выражения теоретического содержания абсолютного духа. Поэтому сам философ, по Гегелю, никоим образом не является действительностью духа, он лишь орудие реализации этой действительности. Таковой является сама философия. И тем не менее Гегель дает верные определения: в самом деле, истинная философия отнюдь не является чистым продуктом философа, философ — «орудие» отражения закономерной действительности. Бауэр же превращает гегелевский дух в самосознание, т. е. в субъективную критику, а философию отождествляет с «критикующим критиком». История теперь творится не абсолютным духом Гегеля, а исключительно самим критиком, не бессознательно и тем более не объективно, а исключительно на основе субъективных предписаний «критической критики».

С таких позиций рассматривались младогегельянцами вопросы пауперизма, социализма, коммунизма, французской революции. Например, к либерализму, социализму и коммунизму, по их мнению, тяготеет гражданское (массовое) сознание, которое младогегельянцами

представлялось в двух аспектах: как критическое, т. е. философское, и как обыденное, человеческое (тори, вигов, рабочих). В уровнях, ступенях развития сознания, а не в реальных исторических событиях они ищут (и находят) основные противоречия своего времени, которые не разрешаются, а отвергаются ими. Такая критика в своем идеологическом высокомерии объективно помогала, в частности, романтической реакции, сеяла идеалистические, иллюзорные представления о социальных пороках Германии, наконец, она быстро превращалась в самостоятельный отросток идеалистической философии вообще.

К. Маркс отвергал такую дифференциацию человеческого сознания, считая, что идея должна охватить массы. Однако весь вопрос в том, какая идея. Бауэровская манера философствования о массе основывается на том, что она представляет собой заброшенный мир. Критика, это элитарное сознание, «вводит» просвещение, разум в массы, после чего начинается разумное изменение действительности. Такая абсолютизация роли сознания, критики приводит к тому, что самостоятельность действительности, бытия всегда оказывается несущественной, ущербной, несовершенной перед разумом. Отсутствие диалектического соотношения сознания и бытия, критики и действительности ведет к тому, что причины подлинного неразумия действительности не становятся достоянием критики. Поэтому аскетические поиски Бауэром разумной действительности заключаются в страдальческом словоблудии насчет недействительности действительности, непрогрессивности исторической роли масс и т. д.

Тот иллюзорный и недействительный мир, которым занимается младогегельянское бесконечное самосознание, К. Маркс оставил филистерам и обратился к широким слоям населения, и прежде всего к рабочему классу как носителю революционного действия в истории общества 55. Бауэр остался на своих чисто просветительских позициях, но скоро (в 1843—1844 гг.) его критика зайдет в тупик, окажется в полной идеологической и политической изоляции от прогрессивных устремлений социальной действительности Германии. Она будет отвергнута жизнью.

Подведем предварительный итог. Разрыв К. Маркса с Б. Бауэром — не одноактное явление в их взаимоотношениях, а целый процесс временного становления двух мировоззрений, двух философий и двух социально-теоретических позиций, поэтому он имеет объективный, закономерный характер. Разрыв был неизбежен. Он начинается с лета 1842 г., когда К. Маркс отверг идеалистические писания «Свободных» и других младогегельянцев и не стал их печатать на страницах «Рейнской газеты». И это решение объясняется не только переходом К- Маркса и Ф. Энгельса от идеализма к материализму, от революционного демократизма к коммунизму,

но и всей той идейной эволюцией, которую пережили представители младогегельянства.

Свидетельством формального объявления о разрыве послужило следующее: 27 ноября 1842 г. Георг Гервег написал письмо в редакцию «Рейнской газеты», в котором резко отзывался о «Свободных» — обвинял их в псевдореволюционности, в «претензии на гениальность» и т. д., хотя «каждый в отдельности превосходный человек». 29 ноября Маркс опубликовал письмо в «Рейнской газете» под своей редакцией. Когда Б. Бауэр познакомился с материалом, он сам понял неизбежность разрыва, и уже 13 декабря 1842 г. вынужден был принять его. Вот ответ Бауэра Марксу: «Напоследок ты получил сведения о том, как ссора перешла во взрыв ... Наконец-то вы (Бауэр имеет в виду не только Маркса, но и его сторонников. — И. Я.), приняв корреспонденцию Гервега, открыто заявили о своей позиции, и у вас были на то более чем серьезные основания...». Далее Бауэр обещает Марксу опубликовать работу, в которой посвятит «специальный раздел в защиту себя», а также «как-нибудь в другой раз написать» ему письмо «о вещах, которые приятнее и ближе»56.

Но К. Маркс уже стремился вперед. Через два года последует разрыв и с А. Руге, потом — с двумя известными руководителями рабочего движения — В. Вейтлингом и П.-Ж. Прудоном. Начинается предыстория «Коммунистического манифеста», борьба за освобождение молодого пролетариата от влияния враждебной ему мелкобуржуазной идеологии.

Глава четвертая

РЕЛИГИЯ И НЕМЕЦКОЕ ГОСУДАРСТВО

Из многочисленных философских вопросов, рассматриваемых Бруно Бауэром, атеистические находятся на самом высоком уровне анализа. Будучи направлены против церкви и государства, эти исследования Бауэра обретают политический, правовой и просветительский характер. Уже в ранней работе «Критика истории откровения» (1838) Бауэр ставит перед собой серьезную задачу: «...определить точнее понятие и метод науки, признание которой в кругу теологических дисциплин может теперь считаться обеспеченным, и сделать ее соответствующей формой современного научного самосознания» 1.

Бруно Бауэр, судя по его работам, с завистью смотрит на Францию, которая в этом отношении должна являться образцом для Германии. Заговор французских атеистов и революционеров, оказывается, давно внушил немцам презрение к священному писанию, но старая германская культура с ее

средневековыми традициями и обычаями пока не дает возможности полностью проявиться этому чувству. Следует начинать разоблачение религии с самого «дома божия», т. е. с церкви. Это покажет немцам всю неразумность их подлинной истории. Религия немцев оказалась следствием развития греко-римского духовного мира и его общественных условий. Она имеет долгую историю, в результате которой обрела свои традиции и «законы» функционирования в реальной жизни людей. Отсталое и рабское сознание вынуждено считаться с ними. Эту зависимость поддерживает и закрепляет классовый интерес. Ф. Энгельс, имея в виду долгую историю становления религии, писал, что с такой религией, которая «подчинила себе римскую мировую империю и в течение 1800 лет господствовала над значительнейшей частью цивилизованного человечества, нельзя разделаться, просто объявив ее состряпанной обманщиками бессмыслицей»2.

Что же утверждает Бауэр в своей критике истории христианства? «Сатанинские глубины» христианства раскрываются, когда в субстанциальность его Бауэр вводит субъективный момент — самосознание, а критика буквально «разлагает таинственную субстанцию» и подводит «ко всеобщности и определенности идеи, ее действительного существования — бесконечного самосознания» 3. После этого «неизвестное», т. е. мифическое, содержание источников христианства Штрауса оказывается продуктом сознания евангелистов. Но вопрос: могли ли иметь реальную историю те события, о которых повествуют евангелия, тем не менее и у Бауэра остается нерешенным. Кто прав в критике религии?

Ответ мы находим у К. Маркса и Ф. Энгельса: «Штраус и Бауэр оба последовательно применили систему Гегеля к теологии. Первый взял за точку отправления спинозизм, второй — фихтеанство. Оба критиковали Гегеля, поскольку у Гегеля каждый из указанных двух элементов искажен вторжением другого, между тем как они довели каждый из этих элементов до его одностороннего и, стало быть, последовательного развития»4.

Следовательно, и Штраус, и Бауэр, каждый по-своему, из идеалистической философии делают свои выводы. Но если штраусовская борьба с потусторонним «в любой форме» есть свидетельство того, что история христианства и теологический метод объяснения ее находятся в явном противоречии, то Бауэр стал заниматься более тем, какие реальные последствия для человека имеет религия, почему оказалось так, что человек теряет свою человеческую сущность, будучи вынужденным уповать на посулы религии и церкви. Иными словами, Бауэр обратился, в частности, к тому, что осталось незатронутым у Штрауса (устои трона, государства и церкви). По мнению Ф. Энгельса, Бауэр «разоблачил всю ненаучность

расплывчатой теории мифов Штрауса, пользуясь которой каждый может в евангельских рассказах считать историческим все, что ему угодно» 5.

Бауэр, далее, справедливо считает, что ни одно историческое исследование теологов-критиков (Зака, Вейсе, Толука, Шлейермахера и др.) не дает подлинной картины происхождения христианства, а теологические упреки в адрес атеистов, опирающиеся на догматы религии, наивны и несерьезны. Теолог Зак «голосом сердца» жалуется: «Мастера и апостолы атеизма не хотят «склоняться» перед божьим словом и посредством его окреститься духом божьим» 6.

Основная ошибка теологов-исследователей заключается в неправильной постановке задачи, в стремлении искать положительное там, где имеют место противоречия: «...нас не должно смущать то, что в иных местах связность повествования (в Евангелии от Луки. — И. Я.) менее очевидна». «Менее очевидна! — негодует Бауэр. Как будто связность только там и существует, где она бросается в глаза» 7.

Самое важное противоречие — контрадикторное, т. е. когда одно положение отрицает то, что утверждает другое. Однако задача «критики» заключается не в том, чтобы искать только такие противоречия. «Критика» углубляется в причину противоречий, и Бруно Бауэр находит ее в истории человечества: история противоречий «целостного» христианства, как п история отдельных его частей, есть всего-навсего отражение противоречий человеческой истории8. Поэтому неудивительно, что под знаком креста в истории победа была на стороне лжи и обмана. В таком мире человек страдает иллюзией: земное для него является отражением небесного, а небесное —? объективацией его же сознания. Религиозный человек этого не осознает, т. е. это его «перевернутое» состояние не является для него знанием, ибо религия доказывает, что подлинное знание, знание сущности есть мировой дух. Подобные бесконечные абстракции суть гегелевские издержки познавательного процесса. Если и есть в чем разница, то разве в том, что Бауэр предлагает свой путь освобождения сознания — способствовать посредством критики росту философского понимания религии. Но и этот путь просветительства не нов. Заслуга Бауэра заключается в том, что он обратился к немецкому просвещению, и в частности к атеистическому просвещению, в момент, когда Германия вступила на новый путь экономического развития, в момент осознания ею национального единства.

Германские народы в начале XIX в. приходят к необходимости национального самосознания, отчасти находясь под влиянием французского атеизма. Но в обыденной жизни немца, в религиозном сознании которого понятия «грехопадение», «крещение», «распятие» и т. п. оставались

неприкосновенными, теология мешает философскому просвещению, в просвещении «многое сшито старыми нитками», утверждает Бауэр. Отрицание им необходимости преподавания в университетах теологии возвращает просвещению смысл и значение. Разоблачение религиозных иллюзий не носит характер абстрактного просветительства. Оно становится основой целостного идеологического ниспровержения существующих в Германии государственных и религиозных учреждений как органов социального угнетения.

Мыслящий рассудок оказывается мерилом всего существующего, а критика обретает значение важного компонента интеллектуально-идеологической борьбы против феодально-абсолютистского строя. И на то были серьезные объективные причины: церковь стала со времен средних веков формировать общественное сознание. В политическом отношении церковное духовенство являлось основным сословием общества, которое во главе с епископом оказывало самое непосредственное влияние на политику и идеологию государства, окружая его «ореолом божественной благодати» (Энгельс). Церковная цензура имела реальную возможность контролировать самые различные отрасли знания и всю систему образования, а религиозная догма была исходным пунктом и основой всякого мышления.

Сконцентрированная на беспощадной критике религии и государства, теоретическая деятельность Бруно Бауэра способствовала осмыслению важнейших атеистических задач. «...Цепи, которые нес человеческий дух на службе этих религий, были увиты цветами; великолепно, торжественно украшенный, как жертвенное животное, человек приносил себя в жертву своим религиозным силам, сами цепи не давали ему заметить всю жестокость его служения», — пишет Бауэр 9. Поэтому, прежде чем решать вопросы критики государства, следует осознать свое чувство ненависти к «центральной священной организации» этого института духовного насилия и эксплуатации, т. е. церкви.

Просвещение вступает в борьбу с господствующим религиозным сознанием, разоблачает церковный деспотизм, невежество и непросвещенность масс. Приходит время борьбы обыденного и философского сознания. Бауэр в своих произведениях часто ссылается на атеистические высказывания Гегеля, но интерпретирует их по-своему. В частности, он говорит о том, что антиклерикальную борьбу должна организовать и вести философия. В этом бауэровская критика видит обоснование своего выступления против теологического засилия.

По Бауэру, подавленный двойным гнетом — церковным и государственным — человек теряет возможность заниматься истинным просвещением. Смысл понятий «просвещение», «политика», «мораль» и т. д.

стал недоступным. Теология в своих обобщениях нагромоздила друг на друга взаимоисключающие идеи, «рискованные» утверждения и в итоге сковала человека так, что он не имеет возможности проявить себя. Что же касается религиозного символа — бога, то, возвращенный в «одинокое единство», бог проявляет полную изоляцию «Я». Загадочность природы абсолютизируется теологией, а на возможности ее познания она наложила табу: то, что природа не нарушает своего хода развития и «не внемлет» интересу человека, есть свидетельство существования некоего внеприродного демиурга. «Результат нашей... Критики — то, что христианская религия, — пишет Бауэр, — есть абстракт-пая религия, — это разоблачение мистерии христианства» 10.

Своими атеистическими сочинениями Бауэр вызвал осуждение со стороны воинствующих теологов. К. Г. Зак — протестантский теолог в Бонне — в своих «замечаниях о точке зрения» хулителей религии уверял, что эту «точку зрения» можно опровергнуть посредством «подробной критики». Однако теологическая критика в качестве аргументов в пользу религии имеет лишь саму религию. Правы младогегельянцы, утверждавшие, что ни И. Неандер — историк христианской религии, ни Ф. Толук — теолог и пиетист, ни остальные «божьи люди» не смогут опровергнуть в новое время просветительский дух атеистической критики 11, — доводы их непременно начинаются с «библейского слова» и, следовательно, apriori обречены на поражение, ибо идеи священных писаний не соизмеримы с законами действительности, они не соответствуют духу времени. Это признавали даже некоторые правые гегельянцы. «Чтобы христианство, — писал Х. Г. Вейсе, — оживить в духе нашего времени... оно должно опираться на нечто большее, чем букву Нового завета» 12. Признание это вынужденное и является следствием влияния атеизма ранних произведений Гегеля, который многих «соблазнил» своим безбожием, в то время как они могли бы стать «столпами церкви, тружениками в государстве и опорой существующего» 13.

Критическому теологу, действительно, представляется, что философия религии Гегеля с начала и до конца является атеистической. Непривычными казались диалектические термины Гегеля в рассуждениях о Христе, Троице, Библии и т. д. С «основательностью ада, решительностью сатаны» и «величием дракона» Гегель опорочил святой мир, «изобразив его вместилищем эгоизма, убожества и безумной разорванности» 14, замечал Бауэр.

Конечно, философия религии Гегеля — необходимая и важная ступень в истории немецкого и европейского свободомыслия. Из нее выросли рационалистические и атеистические зерна атеизма Бауэра, Руге и Фейербаха. Понятно, что теологи Берлинского и Боннского университетов, хорошо знавшие философию Гегеля, не могли простить ему критику

религии: «Чистый, не знающий пределов разум есть само божество. В соответствии с разумом упорядочен план мироздания; разум раскрывает перед человеком его назначение, непреложную цель жизни» 15.

Словно продолжая эту мысль, Бауэр говорит, что «предмет откровения не есть предмет сознания», хотя и «попытка заняться противоречиями религии и разрешить их произошла после длительного господства веры»16. Такая запоздалая критика свидетельствует, однако, не о слабости человеческого сознания, а только о том, что его умышленно подменяли верой. Церковь формирует верующее сознание, а государство опирается, как писал Гегель, на «религию, ибо только в ней надежность образа мыслей людей и их готовность выполнять свой долг перед государством становятся абсолютными» 17. Государство вместе с религией апеллирует к небу, теологические политики и политические теологи опираются на «эфир чистого мышления». Превращая, замечает К. Маркс, «...моменты государственной идеи в субъект, а старые формы существования государства в предикат, — в то время как в исторической действительности дело обстояло как раз наоборот: идея государства была всегда предикатом тех [старых] форм его существования, — Гегель лишь высказывает общий дух времени, его политическую теологию» 18.

Служа опорой монархического и церковного великолепия, религиозный человек освящает «божьим словом» все мирские противоположности и даже самого себя. Исторически превращаясь в движение всеобщей силы, религиозное сознание стремилось подняться над человеком и государством и одержать над ними победу. Но этому отчуждению не суждено было осуществиться, поскольку религиозное сознание не может представить свое подлинное состояние. Просвещение и критика «вынуждают» его понять свое состояние, но тогда оно уже не религиозное, а атеистическое, философское сознание. Такое сознание «опознает» связь, соединяющую человека с действительностью. Б. Бауэр методично объясняет необходимость перехода сознания из формы представления в форму мышления в понятиях, т. е. из состояния веры в состояние знания. «Противоположность между откровением и самосознанием, — писал Бауэр, — не разрешается в системах религиозного рационализма и супранатурализма», поскольку «обе системы имеют метафизическую предпосылку об отношении бога к миру...» 19.

На борьбу против религии и государства младогегельянцев толкали не только устрашенный нарастающей популярностью «левых» Шеллинг с его философией откровения, и не только «протест», возбужденный правительством против критики Бауэра, но и открытая пропаганда старогегельянцами союза религии с философией. Например, Гешель в книге «Афоризмы о незнании и абсолютном знании в отношении к христианскому

вероучению» говорит, что поскольку знание включает в себя как понятие, так и представление, то вера растет вместе со знанием, знание — вместе с верой. Обоснование этому тезису он находит в первой части гегелевской формулы — «все разумное действительно», которая включает возможность в рациональной форме представить все продукты абсолютного духа. Последний созерцается (в искусстве), представляется (в религии), понимается (в философии) человеком.

Если эта половина формулы создает видимость правоты старогегельянцев по форме (ибо религия берется как исторический факт), то вторая половина — «все действительное — разумно» — разоблачает суть этой иллюзии. Дело в том, что сознание в религии и философии становится понятием совершенно противоположного содержания: настоящим основанием и источником его содержания в теологии является не самосознание и не дух божий, а сам бог — «это гордое сооружение духа», «первый и последний», «начало и конец», «единая единичность».

Теологи возводят бога, не имеющего реального существования, на ступень чистой, духовной всеобщности. Единственное отличие бога от всего сущего состоит в его названии. Именно как «единая единичность» бог обособляется, и в этом обособлении получает значение в сознании человека. Сознание же, рассматривающее и принимающее мир через веру, есть религиозное мировоззрение, живущее в двух мирах: в потустороннем, поскольку оно апеллирует к своему «предмету» (богу), и посюстороннем, поскольку оно в итоге — человеческое сознание.

Старогегельянцы, беря это разорванное сознание за основу в своих рассуждениях, на самом деле не оказываются ни философами, ни богословами, ни мирянами, ни христианами. Когда они пытаются осмыслить единое сознание, для них неизбежно противоречие, разрыв формы и содержания: по форме сознание относится к человеку, а по содержанию — к абсолютной субстанции, т. е. богу. Вместо признания реального разрыва философии с религией старогегельянцы требуют их союза для осмысления якобы искусственного разрыва. Однако такой союз приводит к тому, что философия становится или служанкой, или иждивенкой богословия. В первом случае она призвана обосновывать религию. А во втором — при всяком теоретическом недомыслии или бессилии понять что-либо — философия апеллирует к богу. «Бог подобен желобу, в котором разрешаются все противоречия», — приводит слова Гегеля Бауэр 20.

Как церковь, так и государство являлись сферой, в которой теологи и философы искали всеобщие свойства человеческой сущности. Но «критика» ополчилась против всех форм религии и отстаивала свою концепцию. Младогегельянец Шелига довольно метко зафиксировал слабость философии

откровения по отношению к «критике»: «Философия откровения есть фактическое признание отчаяния философии в самой себе, в том, что она не может больше противостоять как чистая философия критике, добившейся мирового господства»21. Но как социальные институты церковь и государство объяснялись «критикой» абстрактно, в отрыве от истории общества, от социального развития человека. Немецкая религия «освящала» значение своего государства; оно считалось чем-то разумным внутри себя. Если Ф. Шлейермахер через религию, которую он основывал на чувстве зависимости от бесконечного и сознании нашей «сопричастности» ему, подводит человека к такому «богу», как государство, то Гегель через государство, как осуществление нравственной идеи, подводит к религии как мышлению, направленному к абсолютному. Вот почему разложение гегельянства, противопоставление религии и философии породили критику церкви и государства. С чего все это началось?

В начале XIX столетия борьба немцев против наполеоновских войск вызвала к жизни патриотическое движение определенной части интеллигенции. Возникают союзы, которые выдвигают программу восстановления единства старой Германии. Так, тайное общество буршеншафт (Burschenschaft) выступало против всего иноземного, негерманского. Даже слово «университет» (Universitat) было заменено буршами словом Vornunftturnplatz — место для умственных упражнений. Основная цель общества — привить немцам стремление к добродетели, патриотизму, национальному чувству. Общество было основано в Иене в 1815 г. Через четыре года в Карлсбаде делегаты основных немецких земель приняли решение совместно выступить против «врагов» государства. Предметом особого внимания стали университеты, печать и ... бурши. Было принято решение учредить кураторов (наблюдателей, попечителей), которые должны были следить за поведением студентов. Но духовная независимость немецкой интеллигенции угрожающе нарастала. Немалая заслуга в этом гегелевской философии. Гегель писал, что государственный «деспотизм означает вообще состояние беззакония, в котором особенная воля как таковая... имеет силу закона или, вернее, заменяет собою закон...» 22.

Скоро и Бауэр занялся проблемой государства. В критической статье, направленной против немецкого юриста и реакционного политического деятеля Ф. Ю. Шталля, он писал: «...категорию христианского государства я раскрыл на основе его обоих определений — византийского и греческого — до того момента, когда оно стало абстрактной историей нынешнего правительства»23. Бауэр пытается проследить историю понятия государства. Однако гегелевская, традиция в понимании государства не позволяет ученому связать его с социальной историей. Поэтому государство для Бауэра является только политическим орудием. Но анализ идеологических

принципов французской революции вынуждает Бауэра считаться с социальными последствиями немецкого государства. В чем они заключаются?

Прежде всего следует выяснить, какого рода государство имеет в виду Бауэр. По Гегелю, «государство должно рассматриваться как великое архитектоническое здание, как иероглиф разума, который воплотил себя (sich darstellt) в действительности» 24. Но это традиционное государство, замечает Бауэр, зиждется на религиозном определении и все его мирские действия освящаются церковью, прежде чем станут сущими. Эволюция государства хотя до сих пор и приводила к ряду политических и социальных потрясений, но только под знаменем церкви. В этом сила и слабость христианского государства. Сила — в политизации религиозного сознания, слабость — в неизбежном историческом разоблачении этой силы. И это теперь для Бауэра «до ужаса ясно»: слабость становится силой.

Государство как творение самосознания более не нуждается во «внешнем определении» или дополнении — оно само «самосознание». Правительства и их подданные должны, по Бауэру, «признать», «выразить» и «конституировать» в законных институтах действия этого самосознания, направленные прежде всего на отрицание всего религиозного в обществе. Но современное государство не способно осуществлять прогресс и свободу, поскольку в нем «самосознание» остается, по Бауэру, нереализованным. Следовательно, все социальные функции государства и его институтов для прогнозирования будущего должны исходить не от государства, а от «критики». Через просвещение, воспитание людей, отрицание религии и церкви она способствует прогрессу и свободе: «Чтобы все создавать, — писал Эдгар Бауэр, — требуется некое более сильное сознание, чем рабочее сознание»25, т. е. более «всеобъемлющее сознание», не конкретизированное никаким практическим воплощением. Таковым является «критика». Она берет на себя дело организации разумного государства.

Однако при ближайшем рассмотрении критическая концепция государства оказывается беднее гегелевской. Так, Баэура особо тревожат высказывания Гегеля относительно того, что государство есть «шествие бога в мире», «земнобожественное существо» и т. д. Но правильно ли понял Бауэр эти и подобные им дефиниции Гегеля? Вряд ли.

Дело в том, что гегелевское философское признание религиозности государства означает отрицание прежде всего его религиозной сущности. Ставя государство на место бога в этом мире, Гегель утверждает реальность его посюсторонности. Следует также иметь в виду, что гегелевская терминология относится к области объективного, а бауэровская — к области субъективного духа. То, что Гегель называет государством, означает нечто

большее, чем обыденное представление о религиозном государстве. Бауэровское недопонимание этого положения обусловлено игнорированием того особенного содержания, которое вкладывает в свои понятия его учитель. Получается так, что Гегель защищает, обосновывает философскую идею государства, а Бауэр критикует ее. Но критика оказывается в итоге нефилософской, поскольку базируется лишь на одном, притом не определяющем признаке — религиозном, и из него выводятся и отрицаются (осуждаются) все негативные «мирские» функции государства. Бауэр не уяснил содержания гегелевских понятий, суждений и концепций государства не только в контексте классической немецкой философии, но и в гегелевской философской системе.

Как мы говорили выше, сущность прусского государства того времени не соответствовала философской идее государства. Поэтому надежды самого Гегеля были устремлены на постепенное прогрессивное преодоление феодально-политических и других пороков Германии, преобразование ее в буржуазном направлении. В работе Ф. Энгельса «Революция и контрреволюция в Германии» читаем: «Наконец, и немецкая философия, этот наиболее сложный, но в то же время и надежнейший показатель развития немецкой мысли, встала на сторону буржуазии, когда Гегель в своей «Философии нрава» объявил конституционную монархию высшей и совершеннейшей формой правления. Иными словами, он возвестил о близком пришествии отечественной буржуазии к власти»26.

Авторы «Святого семейства» пишут, что, отвергая всякую реальную политическую и социальную деятельность, апеллируя только к силе «духа», абсолютизируя его гносеологическую емкость до предела и приводя естественную эволюцию человека к развитию самосознания, Бауэр был вынужден сосредоточить свои усилия на отрицании тех ограничений, которые налагались религией, государством и обществом на, человека.

Политическое государство, связанное с религией, не может реально выразить волю и суверенитет народа, двойное порабощение которого не дает возможности понять действительное основание демократии. По Марксу, «политическая жизнь в современном смысле есть схоластицизм народной жизни. Монархия есть законченное выражение этого отчуждения, республика же есть отрицание этого отчуждения внутри его собственной сферы» 27.

Молодой Гегель тоже обвинял церковь и государство в том, что они, действуя заодно, сыграли в истории человека отрицательную роль. Бауэр всецело разделяет эту мысль учителя. «Это насмешка, когда всякое возмущение против тирании устраняется под предлогом, что пусть-де угнетенный находит свое утешение в религии. Не следует забывать, что

религия может принять форму, имеющую своим последствием самое жестокое рабство в оковах суеверия...» — приводит слова Гегеля Бауэр 28. Против этого требовалась сила, которая стала бы на сторону прав разума и самосознания. Этой силой, по Бауэру, должно стать государство без церкви.

Что мешает «критике» проникнуть в существо теологии и политики? «Философия — скованный Прометей» (Б. Бауэр). Сковывающими силами являются немецкое государство и церковь; именно последние ограничивают свободу атеистического просвещения, философии. Пора ученикам Гегеля осуществить лозунг Ламетри: «Философия торжествует!» Но прежде необходимо вырвать из груди немецкого обывателя религию — это «ценнейшее» богатство его жизни. «Он (Бауэр. — И. Я.) взялся за религию, чтобы приблизить немцев к кровавой бане революции! Средство столь же ужасно, как и цель», — говорили его противники 29.

Французские просветители тоже начали с критики не государства, а религии, чтобы с еще большей уверенностью уничтожить трон. Вольтер первый взялся за броню деспотизма — религию. Послушным питомцем французской школы безбожия стал молодой Гегель. Этот «архиякобинец» немецкого атеизма был «прилежным во зле, радостен при осуществлении его против религии, упорен в его защите» 30, замечает Бауэр.

В 30-е гг. официальная теология объявила всей гегелевской атеистической философии беспощадную борьбу. В этих условиях ярко проявилась научная совесть Бауэра, который открыто стал защищать рациональное зерно философии религии учителя. Бауэр часто ссылается на гегелевские суждения о христианстве, восторженно принимает утверждение о том, что сочинения «Нового завета написаны во времена всеобщей лжи»31, утверждение, созвучное Вольтеру, который говорил, что «первые четыре столетия христианства ничего не дали, кроме непрекращающегося ряда «фальсификаторов», не писавших почти ничего, кроме лжи» 32.

Неосознанная ложь создала дух веков христианства, а ложь времени породила религиозные произведения, в которых не содержится ничего, что могло бы служить действительным каноном для гегелевского свободного самосознания.

Евангельский Христос — особое индивидуальное существо; у раннего Гегеля он слишком «реальный, мирской», ибо Христос в своих проповедях внушает людям равнодушие к государственным установлениям, законам и т. д. Бауэр понял, что это — свидетельство слабости религии и начал свой процесс против нее.

Процесс начинается уверенно и ведется последовательно. Его начало — январь 1840 г., когда Бауэр попросил, а по существу вынудил боннских

представителей теологического факультета оценить его работу по истории религии. «Я его (факультет. — И. Я.) вызвал на суд, — напишет он 10 февраля этого года А. Руге. — Может ли он дать основательный аргумент для того, чтобы я остался мертвым для государства. Я хочу их (членов факультета. — И. Я.) вынудить к мнению, решению относительно того, может ли критика быть исключена государством»33. «Приговоренный» открывает процесс: государство, которое на место науки ставит теологию, само лишает себя действительного обоснования. Поэтому позиция государства в «судебном» процессе Бауэра лишена всякого правового определения. Самому же «приговоренному» ничего не остается, как занять позицию субъективной заинтересованности, ибо на его стороне философия и наука. Но старое чувствует за собой силу деспотического государства и произносит смертельный приговор именем своих официальных органов, и Бауэр лишается свободы преподавания.

В работе «Доброе дело свободы и мое личное дело» критик четко рисует, какого рода борьбу он объявляет системе устаревших немецких принципов. От века наука и религия вели борьбу между собой. Нередко эта борьба шла вокруг вопросов общественного развития. И здесь государство и религия всегда выступали вместе, государство руководило и направляло саму борьбу этих противоположностей. При этом оно пыталось играть роль разумного государства.

Младогегельянская критика обнаружила основной недостаток государства в области просвещения. Оказывается, оно исторически придерживалось религиозного просвещения, а в этом случае само просвещение было иллюзорным, оно не выполняло своей собственной функции в обществе. Поэтому младогегельянцы открыто стали в защиту науки. Пора, говорили они, науке взяться за управление государством, исключая религию. Просвещение разума и разум просвещения — сила, которая способна в новое время искоренить существующие отношения бесправия и угнетения. Свидетельством этого требования является вся история просвещения.

Просветительские традиции XVIII в. должны, по Бауэру, найти завершение. Для этого следует прежде всего рационализировать научные понятия, освободить их от всякой «заразы теологии», которая основывается на бессмыслице в своем фантазировании в «заколдованном кругу буквы» христианства. «Смотрите только, как теолог вертится и мечет ветер (Windet), сжимает кулаки и угрожает», — издевается над апологетами религии Бауэр34. «Тевтонская ярость» «критики», замечает он, вызывает «священный ужас» у боннских профессоров, которым эта «критика» кажется просто скандальной. По настоянию декана теологического факультета, Бауэр вынужден был изменить в читаемых лекциях существительное «критика» на

прилагательное. Уже здесь, в Бонне, его критика успела «самым беспощадным образом разложить содержание христианства» и вступила «в открытое столкновение с государством» 35.

«Критика» разлагает содержание религии, которое соответствует содержанию государственных уставов и законов, определяемых якобы волей всевышнего. Поэтому в подобном содержании основным оказывается обязывающее, долженствующее, моральное: сначала мы должны верить, а потом верим. А если учесть то, что «всякая вера стремится к тому, чтобы документально утвердить себя путем создания учреждений» 36, то действительные основания взаимовыгодного альянса государства и церкви вполне очевидны: первое подкрепляет веру долгом, а вторая — долг верой. Младогегельянцы отчетливо представляли необходимость разоблачения этого «брака по расчету».

Бауэр полагает, что критическое самосознание становится наиболее активной формой социального действия, когда оно обретает функции политического сознания. Этого придерживались все младогегельянцы, которые считали себя сторонниками Бауэра и Руге. Для них было вполне очевидно, что критика достигает своей цели именно в политике, здесь она раскрывает миру человеческие проблемы как духовные. Но как такая критика функционирует в «метрополии немецкой философии»? Ведь за религиозными, идеологическими и нравственными идеями скрываются социальные интересы. Однако критика не имеет с ними прямой связи, они не являются ее предметом. Лишенная действительного содержания, такая критика вынуждена заниматься «анархией ума», она сама в итоге неразумна. К. Маркс писал А. Руге: «Разум существовал всегда, только не всегда в разумной форме»37.

Действительно, за ложными идеями, за ложным критическим сознанием младогегельянцев скрывалась «ложная действительность». Убежденность учеников Гегеля в этом вынуждала их активизировать действия «критики» до практического ее применения.

Впрочем ограниченность бауэровской критики церкви и государства заключена в самом содержании ее теоретических посылок. Бауэр справедливо отвергал теологические утверждения о зависимости социального прогресса от божественного провидения, так же как и гегелевское понимание государства как «шествия бога в мире», т. е. как воплощения абсолютной идеи в форме объективного духа. Истинным основанием государства, по Бауэру, должен стать раскрепощенный субъективный дух, самосознание. Поэтому и социальный прогресс оказывается лишь совершенствованием самосознания, и единственным средством для этого должна стать «критическая критика».

Превратное отражение действительности в «критике» Бауэра имеет определенные социальные корни и основания, ибо политические, философские теории в конечном счете всегда являются формой отражения общественного бытия. Поэтому ложность, ограниченность любой формы буржуазного сознания обусловливаются ложностью и ограниченностью буржуазного бытия. «Это государство, это общество порождают религию, превратное мировоззрение, ибо сами они — превратный мир», — заключает Маркс38.

Бауэр, как идеолог радикальной немецкой буржуазии, с зеркальной точностью осуществляет в критике ее позицию: немецкий бюргер готов поворчать, покритиковать существующий миропорядок, но дальше этого его не пускает «священная» частная собственность.

Конечно, что касается истории христианства, то бауэровская «критика» нередко дает здесь правильную картину развития различных ее сторон. Так, возмущаясь бесконечным вмешательством теологии в развитие науки, Бауэр сосредоточивает свои усилия на доказательстве неистинности Христа: «Исторический Христос — это человек, которого религия вознесла до небес ... это поднятое до небес, ставшее богом «Я», разрушило древний мир, победило его, высосав его при этом» 39. Если это «Я» дало толчок к эволюции, которая во имя Христа потрясла мир и придала ему иную форму, то этот мир представляет прямую противоположность человеческому миру. Бауэр чувствует свою правоту в отрицании подлинности Христа и сознательно настаивает на абсолютном значении своего «критического самосознания».

Относительно подмены человека сознанием, в том числе и «критическим самосознанием», Маркс делает следующее замечание: «Человек приравнивается к самости. Но самость есть лишь абстрактно мыслимый и абстракцией порожденный человек. Человек есть самоустремленное (selbstisch) существо. <...> Не человеческая природа есть качество самосознания, а наоборот, самосознание есть качество человеческой природы...» 40.

Но Маркс об этом скажет в 1844 г. Что же касается 1840 г., то «критика» Бауэра в это время объективно способствовала пробуждению как атеистического, так и нового политического, правового сознания. Взятое в целом младогегельянство, напишет впоследствие Энгельс, «...подвергло всякое религиозное верование испытанию огнем строгой критики, которая до самого основания потрясла древнее здание христианства, а с другой стороны, оно выдвинуло более смелые политические принципы по сравнению с теми, какие до того времени доводилось слышать немецкому уху, и попыталось воздать должное славной памяти героев первой французской революции»41.

Глава пятая

СВОБОДА КАК РАСКРЕПОЩЕННОЕ САМОСОЗНАНИЕ

«Германия, — говорил Бруно Бауэр, — которая одинока в том, что она без народа и без общества (имеется в виду раздробленность Германии. — И. Я.), может гордиться тем, что она заложила основу завершенной теории в наши дни» 1. «Завершили» эту теорию Кант, Фихте, Гегель.

Действительно, Германия конца XVIII — начала XIX в. существенно отличается от передовых стран Европы. Франция первая обретает национальный суверенитет, первая осознает себя политически целостным государством, хотя в социально-экономическом развитии она отстает от Англии, которая успела к началу XIX в. создать себе подлинную историю именно потому, что научилась претворять принципы в непосредственный практический интерес прежде, чем они теоретически оформятся. Социально-экономическое развитие Англии предстает не только национальным, но и всемирно-историческим явлением; Англия — промышленно-торговая держава, «деспот» всемирного рынка. Именно с этой стороны своего развития она становится предметом самого пытливого изучения Энгельсом уже в начале 40-х гг.

Социальное развитие Германии происходит с «опозданием». Чуть ли не до середины XIX в. ее отягощали многие феодальные пережитки. И эту отсталость немцы компенсировали развитостью теории. Маркс характеризовал философию Канта как чисто теоретическое отражение французской революционной практики конца XVIII в. — отражение, которое переводило политические требования и действия на язык гносеологических и этических абстракций. И это можно отнести ко всей классической немецкой философии.

Знал ли об этом Бауэр? Несомненно. Он считал слабостью Англии и Франции по сравнению с Германией их «теоретическую неразвитость». Поэтому Германия «призвана завершить то, что другие народы оставили незавершенным» 2, т. е. теорию. Причем Бауэр не видит подлинных причин теоретического развития своей страны. «История, — говорит он, — должна ответить на вопрос, каким образом в результате борьбы XVIII века и последующей реакции XIX века стала возможна чистая теория» 3. Однако историей для «критики» является лишь история духа, самосознания и поэтому она искала основания для теории только в анализе надстроечных, как бы мы теперь сказали, образований: религии, философии, церкви, государства и т. д.

Не случайно Бауэр, как и другие младогегельянцы, начал свою активную критику прусского государства с позиций ... прусского государства, заменив

лишь одну форму идеализма другой. Выдвигая самосознание как источник разумной критики и совершенствования государства, Бауэр по существу «прикрывается» Гегелем, считавшим, что Пруссия является образцом разумной государственности. В то же время в этой позиции он усматривал возможность оправдания своих нападок на прусские государственные и церковные учреждения, в действительности которых много неразумного с точки зрения «критического самосознания». Тем не менее надо сказать, что младогегельянская печатная трибуна оказывала значительное воздействие на формирование общественного мнения, рекрутировала все новых и новых сторонников прогрессивных перемен в жизни Германии.

Критикуя в журнале «Галлеский ежегодник» теоретические концепции прусских католиков, младогегельянцы полагали, что их критика рикошетом заденет консервативные и реакционные тенденции всех немецких школ официальной политической идеологии Пруссии. Штраус сосредоточил усилия на теологии, Руге — на политике, Бауэр — на критике церкви и государства. Общая их заслуга — развитие и политизация гегелевской философии согласно духу времени и потребностям движения радикальной буржуазии и потому, писал Энгельс, «честь и слава их дерзанию». «Вдохновенная, непоколебимая вера в идею, которая свойственна новогегельянству, есть единственная крепость, куда могут надежно укрыться свободомыслящие...»4. Критический обзор событий немецкой духовной жизни прошлого приводит к необходимости по-новому осмысливать настоящее и прогнозировать будущее. «...К «Jaihrbucher» привлечено всеобщее внимание, — писал Ф. Энгельс, — борьба принципов в полном разгаре, борьба идет не на жизнь, а на смерть, христианство поставлено на карту, политическое движение заполняет собой все...» 5 Во всей Германии обнаруживается внутренний разлад и притом доведенный до крайности. Причина тому — обращение философии к посюстороннему, т. е. человеческому миру.

Если во времена классической немецкой философии теория пыталась возвыситься над действительностью, предписывать ей «разумное» совершенство, то в 30—40-е гг. XIX в. развитие социальной действительности Германии предписывает философии спуститься с заоблачных высот теоретических абстракций на землю. Причем обращение философии к действительности становится необходимостью не ради постижения мира, а ради его изменения. Последнее как раз и не позволяет философии замкнуться на «завершенности» мира, чтобы не оставаться «практичной» только в теории.

О необходимости связи теоретической критики с задачами жизни писал 30 ноября 1842 г. Маркс в письме к Руге: «Я выдвинул ... требование, чтобы

религию критиковали больше в связи с критикой политических порядков, чем политические порядки — в связи с религией...» 6. Выводы такой критики будут конкретными, а не абстрактными, как у Бауэра. Маркс видел основную проблему в ликвидации религии как формы отчуждения человека и рассматривал ее не как чисто теоретическое, но прежде всего как социальное явление, а следовательно, и выводил религиозное отчуждение из противоречий социальных отношений. В этом К. Маркс идет дальше Л. Фейербаха, который сводил общественные отношения к выражению некоей родовой, т. е. естественной, сущности людей.

Фейербах, младогегельянцы, как и все домарксистские философы, придерживались принципа объяснения общества, всех социальных явлений через человека, от понимания человека к пониманию общества. Такой принцип неизбежно приводил к метафизическому и идеалистическому истолкованию истории. Марксизм же, напротив, полагает, что только через материалистическое понимание общества можно понять действительную сущность человека, которая есть не что иное, как совокупность конкретно-исторических общественных отношений, и что подлинную свободу человека можно осуществить, ликвидировав частнособственнические общественные отношения.

Бауэр считает, что подлинная свобода человека будет достигнута только тогда, когда осуществится царство разума. А царство разума возможно лишь в результате образования и просвещения человека. Таким образом, Бауэр не может избежать порочного круга, характерного для всех идеалистов в понимании общества: чтобы изменить человека, надо изменить ... человека.

Правда, Бауэр представляет этот процесс просвещения не в традиционном его понимании, а рассматривает его как составную часть политического требования — отделения церкви от государства, философии — от теологии. В этом случае просвещение получает у Бауэра видимость социально-практической значимости. Другими словами, Бауэр традиционное просвещение представляет через политику и тем самым расширяет его, выводит за пределы собственно просвещения. Однако это не спасает бауэровскую концепцию от идеализма и просветительства.

Бауэр, как и другие младогегельянцы, видел пороки и противоречия буржуазного мира. Он считал, что господствующие идеи этого мира — «себялюбие», «эгоизм» и т. д. Но Бауэр не видел, что апогеем обособленности индивидов, их враждебности друг другу является свободная конкуренция. Индивидуальная жизнь человека полностью зависит от частного интереса как основы неравенства людей. То, что в лозунгах европейских просветителей получило название всеобщего равенства, свободы и права, в практике буржуазного мира осуществилось в виде

конкуренции, борьбы интересов. Обыденному сознанию борьба интересов в буржуазном обществе представляется величайшей свободой, поэтому стремление достичь успеха в экономической сфере становится определяющим фактором человеческой деятельности вообще: конкуренция предполагает деятельность, деятельность воплощается в конкуренцию; по отношению к государству все граждане являются свободнодеятельными, по отношению друг к другу и обществу — конкурентами. Поэтому основная жизненная цель такого человека — эгоистический интерес, а не благо человечества.

Однако пороки и противоречия буржуазного мира Бауэр представляет как следствие идейного, политического несовершенства самого общества, самого человека. Отсюда вполне логичен вывод: пропаганда просвещения именем государства и есть средство осуществления политического и нравственного переустройства общества.

В статье «Еврейский вопрос», которую Бауэр печатал в «Немецких ежегодниках», он и попытался на конкретном примере несвободы евреев показать необходимость эмансипации человека и общества. Статья вызвала многочисленные критические высказывания. И не потому, что Бауэр идеалистически представил в ней решение многих социальных вопросов, связанных с социализмом, юриспруденцией, политикой, национальностью и т. д., а потому, что анализ их выглядел необычно рядом с абстрактными предметами споров старо-гегельянцев. Через год Бауэр пишет вторую статью, посвященную той же проблеме: «Die Fahigkeit der Heuiigen luden Christen freizuwenden». Здесь автор 'категорически утверждает невозможность политической эмансипации людей в условиях буржуазного государства. Эта статья тоже вызвала множество различных мнений.

Отвечая своим критикам, Бауэр пишет, что люди иллюзорно представляют строй, от которого требуют свободы; более того, «...они в сильнейшей степени проникнуты иллюзиями насчет самих себя...»7. Они, по Бауэру, допускают две ошибки: политическую и религиозно-национальную. И автор статьи объясняет существо этих ошибок: «Его (человека. — И. Я.) религия и образ жизни обязывают к вечной обособленности потому, что они являются его сущностью. Эта сущность делает его не человеком, а сторонником определенной религии»8. Поэтому Бауэр обрушивается на религиозную ограниченность самосознания человека, представляя ее основной преградой на пути политического освобождения. Традиционное исповедание иудаизма, по Бауэру, свидетельствует об исторической отсталости человека, его социальная несвобода есть свидетельство несвободы вообще.

Эти положения сходны с тем, что писал Гегель. Но концепция Гегеля богаче: осуществление конкретной свободы в государстве означает единство

особенных и всеобщих интересов. Конечно, гегелевский человек внеисторичен, а народ в силу отсутствия глубокого познания всеобщих интересов составляет ту часть, «которая не знает, чего хочет» (Гегель). Но в отдельных случаях Гегель верно подмечает связь процесса удовлетворения интересов человека с его трудом, анализирует причины накопления и поляризации общественного богатства, условия «опускания жизни массы людей» ниже уровня достаточного благосостояния и связанную с этим положением «потерю чувства права» 9.

В трактовке проблемы свободы Бауэр неукоснительно следует своей общей концепции и логике рассуждений. Как было показано выше, эта концепция в принципе сводится к следующему: корень всех социальных зол — религия, которая «есть закрепленная, наглядная, созданная, желаемая и поднятая до уровня сущности пассивность человека, высшее страдание», «есть завершенное несчастье мира» 10; с ней связано христианское государство, освящаемое религией и поддерживающее ее. Гнет религии, да еще через религиозное государство, делает человека несвободным. Казалось бы, последовательное развитие этих заключений должно привести к практически революционным выводам. Однако критик верен себе, — осуществление свободы он видит только в интенсивности самосознания.

Таким образом, преодоление зла существующего миропорядка должно заключаться в теоретической критике религии, церкви, государства, чтобы расчистить путь чистому самосознанию, которое и есть подлинная свобода. Б. Бауэр в свое время точно выражал субъективно-идеалистическую концепцию свободы, концепцию, выдаваемую за новейшее открытие нашего века экзистенциалистами и другими современными буржуазными идеалистами.

Все младогегельянцы рассматривали атеизм как необходимое условие гражданского равенства. Именно атеизм человека объявляется тем идеалом, который должен быть осуществлен в индивидууме и в свободном от религии государстве. Это означает, что человек, эмансипируясь от устаревших форм сознания, осуществляет в действительности свою абсолютную свободу. Подобную точку зрения мы встречаем у Гегеля: «Когда человек желает, чтобы о нем судили по его самоопределению, он в этом отношении свободен, как бы ни сложились внешние обстоятельства. В это внутреннее убеждение человека невозможно вторгнуться; над ним нельзя совершить насилие и моральная воля поэтому недоступна. Идейность человека определяется его внутренним поведением, и точка зрения морали есть таким образом, для себя сущая свобода» 11.

Правда, младогегельянцы не останавливались только на атеистической свободе человека. Они считали, что свободу следует рассматривать через

призму государственных норм, законов, поскольку именно в них требование свободы получает социальное завершение. Однако по существу младогегельянцы имели в виду лишь те государственные преобразования, которые были направлены против религии и церкви и не затрагивали социальных основ.

Определение свободы человека только через субъективное самосознание в дальнейшем переросло у многих младогегельянцев, в частности у Л. Буля, М. Штирнера, в требование анархического порядка. Так, Буль писал: «Мы хотим свободного, истинного, абсолютного самоопределения, и потому у нас не может появиться желания определять других. Пусть каждый будет сувереном, пусть каждый будет государством, это — абсолютное требование» 12.

Решительное отмежевание К. Маркса от младогегельянства отчетливо проявилось в 1843 г., особенно в его статьях «К критике гегелевской философии права» и «К еврейскому вопросу», появившихся в «Немецко-французских ежегодниках». В них поднимаются те же вопросы, что и у Б. Бауэра, но решаются они совершенно иначе.

Бауэровский человек, даже будучи освобожденным от религиозной идеологии, не освобождается от социального гнета, поскольку он каждодневно вступает в совокупность отношений буржуазного общества, которое по своей природе извращает человеческую сущность, выхолащивает ее. Став атеистом, человек не стал свободным. Самое основное как раз еще не сделано, поскольку он остается в плену социального и национального неравенства: религия не причина социального и политического неравенства, а его проявление.

«В так называемом христианском государстве имеет в действительности значение не человек, а его отчуждение», — заявляет К. Маркс 13. Поэтому историческая задача человека — вернуть государство в реальный мир и представить его не столько религиозным, сколько политическим, социальным явлением. К. Маркс считает неправомерным бауэровское утверждение об абсолютной обусловленности государства религией, утверждение, приводящее к отождествлению религии и политики. Политика, если она должна быть не чем иным, как только религией, не может быть уже политикой. Поэтому противопоставленность человека господствующей христианской религии является не столько политической, сколько религиозной национальной проблемой.

Между тем в бауэровском понимании «религиозный вопрос» имеет не частное, а общее значение, не зависящее от специфических немецких условий, — это вопрос вообще об отношении религии к государству, о связи

религиозной ограниченности и политической эмансипации и т. д. Маркс пишет: «Мы не превращаем мирские вопросы в теологические. Мы превращаем теологические вопросы в мирские. После того как историю достаточно долго объясняли суевериями, мы суеверия объясняем историей. Вопрос об отношении политической эмансипации к религии становится для нас вопросом об отношении политической эмансипации к человеческой эмансипации. <...> В противоречии между государством и определенной религией, — например, иудейством, — мы раскрываем человеческий характер этого противоречия...» и.

Вопрос Бауэра: вправе ли люди со своей, т. е. религиозной, точки зрения стремиться к эмансипации, Маркс ставит наоборот: можно ли с точки зрения политической эмансипации требовать от них упразднения своей религии? Сегодня это невозможно, ибо политическая эмансипация, каким бы она ни была большим прогрессом, может быть «последней формой человеческой эмансипации в пределах существовавшего до сих пор миропорядка» 15.

В младогегельянских концепциях социальная история («массовая история») выступала в качестве спекулятивной конструкции. «Критика» отвергала «массовую историю», заменив ее «критической теорией общества». Тем самым и источник исторического процесса оказался не в нем самом, а вне его. Что же при таких условиях принять за активное начало, субъект истории? Таковым объявляется чистое самосознание. Младогегельянство в понимании истории оказалось беднее мыслителей прошлого века. Еще французские материалисты, хотя в принципе на идеалистической основе, выдвигали в качестве основы социального прогресса соотношение «среда — человек». И это было ближе к истине, чем бауэровская концепция «самосознания». Маркс и Энгельс делают такое заключение: «Если характер человека создается обстоятельствами, то надо, стало быть, сделать обстоятельства человечными. Если человек по природе своей общественное существо, то он, стало быть, только в обществе может развить свою истинную природу, и о силе его природы надо судить не по силе отдельных индивидуумов, а по силе всего общества» 16.

Что же дала критика Бауэра?

В частности, она раскрыла пагубность традиций и обычаев общественной жизни, связанных с церковью; она показала, что университеты и государственные учреждения с самого начала развития просветительства (XVIII в.) воспитывали немецкую молодежь в духе подчинения и унижения. «Не исследования, не наука были целью этих учреждений, — заключает «критика», — а теология, правоверность, в лучшем случае «ученость». Ученых, которых можно было бы встретить во Франции, Голландии, Германия не дала ни одного»17. Критически мыслящего немца трудно было

найти, поскольку, погрязнув в установках и законах государства и церкви, он «сразу становился теологом». Он не мог получить также основательного знания «изящных наук», которое требуется для развития целостного человека.

Пропаганда теоретического устранения неравноправия, несвободы, отчуждения человека даже не ставила вопроса о реальной их ликвидации. Бауэр безнадежно отстал в своем теоретическом развитии от К. Маркса, который еще в 1844 г. в письме к Л. Фейербаху писал: «Примечательно, что, в противоположность XVIII столетию, религиозность распространилась теперь в рядах среднего сословия и высшего класса, а нерелигиозность ... спустилась в ряды французского пролетариата. Вам бы следовало присутствовать на одном из собраний французских рабочих, чтобы убедиться в девственной свежести и благородстве этих изнуренных трудом людей. Английский пролетарий тоже делает гигантские успехи, но ему недостает культуры, присущей французам. Я не могу также не отметить теоретических заслуг немецких ремесленников в Швейцарии, Лондоне и Париже. Только немецкий ремесленник все еще чересчур является ремесленником.

Но, во всяком случае, история готовит из этих «варваров» нашего цивилизованного общества практический элемент для эмансипации человека» 18.

В это же время Бауэр довольно расплывчато рассуждает не о рабочих, а о пауперизме. Национальный, политический и правовой вопросы есть вопросы не о существовании человека, а о его достойном существовании. В третьем томе «Полной истории партийной борьбы в Германии 1842—1846 гг.», в главе «Пауперизм», автор пишет: «До сих пор никто не думал о том, что свобода отступает перед нищетой... Пауперизм, обнищание народа, обратили на себя внимание в самое последнее время, и они придали стремлениям времени новое, своеобразное направление» 19.

Справедливо считая пауперизм социальным пороком общества, Бауэр, однако, не видит, что это — результат общественных отношений. Более того, вместо исторического объяснения этого явления он подверг его догматическому отрицанию. Если Маркс решительно стал на сторону «массы» и доказывал, что идея социализма и коммунизма является выражением освободительной борьбы «масс», то «критик» занял враждебную ей позицию, а коммунистов обвинил в измене духу, ибо они акцентировали внимание на экономическом, а не чисто духовном освобождении человека, говорили о необходимости поднять на более высокую ступень низшие классы народа. Именно интерес этой «косной массы» оказывается, по Бауэру, причиной поражения любого прогрессивного дела, и прежде всего «критики». Главной уликой при обвинении

представителей и сторонников социализма в «измене духу» Бауэр выдвигал то, что их теория сложилась с самого начала ad koptum Wuldi (по понятиям черни, толпы).

Однако за всеми словесами об «измене духу» надо видеть гораздо большее. Когда младогегельянцы ратовали за развитие «критического самосознания» в противовес «косной массе», они обосновывали буржуазную мечту навечно оставить массы в эксплуатируемом положении. Иного социального положения не мог себе представить и Б. Бауэр. На вопрос: «кто Эдип, а кто сфинкс» — он дает четкий ответ: «бюргер» и «массы». Эти две противоположности составляют необходимое «равновесие» в истории; масса призвана служить бюргеру. Она его alter ego (второе «я»).

Социальное неравенство представляется Бауэру как естественная справедливость, ибо предпосылка этого неравенства находится в духовном различии людей: «Раб чистого ручного труда вряд ли имеет представление о духовном рабстве всеобщей конкуренции; он только чувствует ее давление, не будучи в состоянии объяснить и истолковать ее, а то, о чем он не подозревает, что не может довести до своего сознания — этого он побороть не в состоянии» 20. После такого безоговорочного заключения «раба» в рамки эмпирической сферы деятельности «критика», уразумев, что она перестаралась, торопится смягчить свой приговор: «Дух убеждает массы в правдивости своих идей, он должен сэкономить ей борьбу»21. Дух поднимает массу на высоту своих принципов и потом легко и охотно освобождает ее от оков. Поэтому-де напрасно обвиняют «критику» в «деструктивных тенденциях» — это лишь свидетельство непонимания ее.

Разумеется, следует конкретно-исторически рассматривать и оценивать младогегельянские суждения о свободе человека. В 30 — 40-е гг. прошлого века уже сама постановка вопроса об освобождении человека, критическое отношение к существующим порядкам, церкви и государству были прогрессивны. Младогегельянская «критика» освободила «...человека от иллюзий, чтобы он мыслил, действовал, строил свою действительность как освободившийся от иллюзий, как ставший разумным человек...» 22.

Однако от постановки вопроса следует переходить к его решению, и не только в истории, но и практически. Только пролетариат, делают вывод К. Маркс и Ф. Энгельс, способен завоевать подлинно человеческие права, устранить все бесчеловечные условия бытия, «так как в оформившемся пролетариате практически закончено отвлечение от всего человеческого ... так как в жизненных условиях пролетариата все жизненные условия современного общества достигли высшей точки бесчеловечности; так как в пролетариате человек потерял самого себя, однако вместе с тем не только обрел теоретическое сознание этой потери, но и непосредственно вынужден

к возмущению против этой бесчеловечности велением неотвратимой, не поддающейся уже никакому прикрашиванию, абсолютно властной нужды, этого практического выражения необходимости...» 23.

По Бауэру же упразднение религии, атеизм остаются единственными средствами завоевания гражданского равенства. Но всякое упразднение лишь тогда имеет социально-исторический смысл, когда оно осуществляется ради созидания, замены старого новым. Таким «новым» у Бауэра оказывается нечто весьма неопределенное — «чистое самосознание». Поэтому неудивительно, что Бауэр делает признание в своей беспомощности заглянуть в будущее: «Будущее всех национальностей очень... темно» 24.

Надо сказать, что в среде младогегельянцев не все разделяли точку зрения Б. Бауэра на свободу человека. То, что «свобода просто-напросто несовместима с набожностью» человека, для многих считалось само собой разумеющимся фактом. Поэтому они апеллировали к философии. А. Руге в рецензии на «Сущность христианства» Л. Фейербаха категорически настаивал, что «философия хочет свободы, даже если этой свободой будет смерть; религия хочет жизни и блаженства, даже если бы и то и другое было самым невозможным из всех теоретических невозможностей...»25. Однако после 1842 г. идеи коммунизма придают многим философским терминам социальное и политическое звучание. Именно по политическим мотивам были запрещены и «Немецкие ежегодники». Позже об этом выскажется «Литературная газета» Б. Бауэра: «Саксонское правительство мотивировало свой запрет «Немецких ежегодников» следующими причинами: этот журнал перестал быть чисто научным, он перешел на практические области жизни... он во всех отношениях поставил перед собой задачу отрицания без меры и цели, делает подкоп под фундамент христианского государства... отвергает всякую монархическую и даже конституционную власть. Всякая теология для него является антропологией»26. Связав философию с такими «ценностными сущностями», как право, закон, существующий порядок, разум и т. д., младогегельянцы необходимо должны были заняться политикой. Чтобы полнее дать анализ «политического сознания» в понимании учеников Гегеля, обратимся к работам основателя этой концепции Арнольда Руге.

После запрещения «Немецких ежегодников» Маркс и Руге решили организовать в Париже выпуск нового журнала «Немецко-французские ежегодники». На его страницах предполагалось продолжить обсуждение проблем современности ради уяснения «смысла собственной борьбы». «Это — работа для мира и для нас», — писал Маркс Руге27. Сердце и голова, страсть и разум должны соединиться! Этот лозунг был принят не только А. Руге, но и М. Гессом, Г. Гейне, Л. Фейербахом и Ф. Энгельсом.

Известны два плана издания «Немецко-французских ежегодников»: Руге и Маркса. Согласно плану Руге, народ «свободы и политики» (французы) должен передать немцам, которым угрожала опасность «окостенеть в философской премудрости», образец «политической народной жизни». Германия не сумела сделать философию «принципом своего развития». Между тем, продолжает Руге, «события последних лет подняли философию до политического значения» ее. Поэтому философия есть «свобода и хочет производить свободу; и мы понимаем под свободой действительно человеческую, то есть политическую свободу»28. Цель журнала: основываясь на политическом совершенстве Франции, доказать необходимость интеллектуальной, просветительской революции в умах людей, сломить сопротивление тех, «кто по долгу службы противостоит использованию и реализации разума»29. Следовательно, Руге приехал в Париж с целью основать действительно интеллектуальный союз немцев и французов, т. е. продолжить общую младогегельянскую просветительскую стратегию. Предметом публикаций и исследований по-прежнему становится история развития духовного мира. Результат такого титанического труда — обоснование разумного будущего.

Цель Маркса в издании журнала заключалась совсем в другом. Скажем сразу, что и Маркс приехал в Париж осуществить интеллектуальный союз немцев и французов. Но Маркс признавал необходимость связи теоретических задач с непосредственной революционной борьбой за переустройство существующего мира. Он не абсолютизирует то положение, что в Германии «...практическая жизнь так же лишена духовного содержания, как духовная жизнь лишена связи с практикой...» 30, а стремится найти социальную силу, способную в корне преобразовать немецкое общество. Подлинная сущность социальных явлений Германии, которые «находятся ниже уровня истории, они ниже всякой критики...»31, еще не стала предметом мысли Руге. Если в Германии господство частной собственности над индивидом представляет собой проблему, то во Франции и Англии проблемой является уничтожение частной собственности, развившейся до «крайних своих пределов». Поэтому Маркс считает необходимым на примере социального развития Франции доказать неизбежность принятия Германией социализма и коммунизма. Именно по вопросу об их принятии возникли разногласия между Марксом и Руге.

Руге оставался в фарватере гегелевской философии и политического радикализма, Маркс с жаром принялся за изучение политической экономии, французских социалистов и истории Франции. Маркс находился в Париже до февраля 1845 г. Революционные традиции 1789 и 1830 гг., сформировавшийся пролетариат, распространение социалистических и коммунистических идей Ламенне, Кабе, Бланки и других среди рабочих, а

также наличие революционных кружков «Союз справедливых», «Немецкий рабочий союз» и т. д. — вот что послужило основой идейного и политического развития Маркса. Все это не только не противоречило принятому им плану «Немецко-французских ежегодников», но прямо подтверждало то, что человеческая эмансипация становится общим делом рабочего класса и революционных мыслителей. Руге же все еще не верил в серьезность убеждений Маркса в неизбежности социализма и коммунизма. 9 июля 1844 г. он пишет Флейшеру: «Маркс погрузился в здешний немецкий коммунизм — конечно, только в смысле непосредственного общения с представителями его, ибо немыслимо, чтобы он приписывал политическое значение этому жалкому движению» 32. Движение рабочих союзов пугает Руге. Ему представляется, что оно «мешает» проводить в жизнь великое дело просвещения людей. Коммунистическому движению во Франции и Германии Руге противопоставляет свой прежний либеральный гуманизм как единственное выражение свободы.

«Политику» Руге Маркс называет «иллюзорным сознанием». К проблеме его объяснения следует подходить не только и не столько со стороны социальной действительности как таковой, сколько прежде всего со стороны причин саморазорванности и самопротиворечивости этой действительности. Последняя должна быть понята в своем противоречии, а затем практически революционизирована путем устранения этого противоречия. «Политизация», «идеологизация» общественной жизни есть процесс выработки «ложного сознания» о ней. На уровне идеалистической философии, теологии не-истинность и иллюзорность такого сознания детерминируются интересами господствующего класса и через государство, церковь превращаются в реальную официальную силу. Воззрения Руге как раз и представляют собой пример политической иллюзии; его либеральные мечтания отражают интересы немецкой буржуазии, ее недостаточность и несовершенство по отношению к своему времени. Кажущееся политическое и идеологическое возвышение Руге над немецкой действительностью по существу есть действительное выражение невозможности понять ее с помощью категорий классической немецкой философии. Его «политика» используется для обозначения определенного идеалистического философского воззрения, принимающего «критическое самосознание» за субстанцию действительности.

Мелкобуржуазная «политика» — это не абстрактное ложное сознание, а конкретное проявление ложного сознания определенного класса. Но такое сознание тоже есть сила. Может ли такая сила воплотиться в практику, т. е. в революцию, в Германии? Маркс указывает, что «утопической мечтой для Германии является не радикальная революция, не общечеловеческая

эмансипация, а, скорее, частичная, только политическая революция, — революция, оставляющая нетронутыми самые устои здания»33.

Германия, по мнению Руге, «еще не дошла до предчувствия предстоящей» ей реформы такого рода, поскольку она «неполитическая страна». Но само политическое просвещение человека еще не является реформой сознания, поскольку •оно не дает человеку возможности уяснить себе смысл собственного существования. В результате возникает двойное противоречие. С одной стороны, сознание Руге представляет существующее как явление, т. е. как неразумность, и поэтому это понимание в целом верно. С другой стороны, этот результат кажется «критике» существенным, т. е. за сущность берется поверхностное. Поэтому сущность, по Марксу, оказывается иллюзорной, а следовательно, и сознание, постигающее ее, иллюзорно.

Призрачная видимость единства явления и сущности нагляднее всего разоблачается, когда Руге в статье «Король прусский и социальная реформа» пытается с позиции своих схем вскрыть причины силезского и богемского восстаний. Общее отношение его «политики» к этим «социальным недугам» определяется тем, что их причиной якобы является недовольство восставших королем и, наоборот, реакция («указ») короля на эти «недуги» продиктована его «страхом и религиозным чувством». Через познание взаимодействия этих сторон «противоречия» Руге принимает в конечном счете отношение короля к пауперизму за действительное.

Что декретирует по этому поводу Руге? Уничтожение одной из противоположностей! Но поскольку король не может издать закон об упразднении государства, а государство не может издать декрет об отрицании короля, ибо их единство представляет собой реальную социальную и политическую силу, то требуется ... ликвидация пауперизма как источника зла. Что представляет собой пауперизм как сторона противоречия? Маркс приводит слова Руге: «Немецкие бедняки» ... «не разумнее бедных немцев, т. е. они ничего не видят дальше своего очага, своей фабрики, своего округа...», поскольку всего этого «...не коснулась всепроникающая политическая душа» 34. Налицо снова противоречие: с одной стороны, сущность немца есть отсутствие «политической души», с другой — сущностью его должна стать, согласно Руге, эта последняя. В таких бесконечных теоретических рассуждениях о характере противоречия Руге теряет само противоречие.

Маркс ставит силезское восстание по своему «теоретическому и сознательному характеру» выше уровня английских и французских восстаний: «Силезское восстание начинает как раз тем, чем французские и английские рабочие восстания кончают, — тем именно, что осознается сущность пролетариата. Самый ход восстания тоже носит черты этого

превосходства» 35. Действительной противоположностью пролетариата является не король, а буржуазия. Что же касается «немца», то он в лице пролетариата находит деятельный элемент своего освобождения. И здесь Маркс разъясняет основной вопрос различия между «человеческим и политическим» освобождением. Политическое освобождение означает упразднение «социальных недугов» частично, только в «политическом» смысле слова и, следовательно, оно есть элемент, момент на пути «человеческого» (социального) освобождения. Отсюда следует различать и уровни сознания: политический рассудок Руге неспособен открыть источник «социальной нужды» (революций и катастроф), он не доходит до ее корней. «Революция вообще — ниспровержение существующей власти и разрушение старых отношений — есть политический акт», — заключает Маркс36.

Слабость политического либерализма Руге заключается в том, что с самого начала Руге связал его с вопросом религиозной политики прусского государства. Отсюда все его дальнейшие рассуждения о «человеке», «свободе» и т. д. должны были сводиться к необходимости устранения недостатков, от которых страдает буржуазное общество. «Действительность никогда не будет соответствовать идеалу, — утверждает Руге, — но из этого следует не разрушение, а продолжающаяся идеализация действительности. Формировать государство, семью, религию по -их природе и смыслу означает, по сути, признавать в них разумное и неразумное в равной мере»37. Следовательно, неразумность действительности не может быть упразднена, а только лишь реформирована. И таким образом Руге мечтает создать предпосылки утверждения «разума в каждом человеке», дабы общество стало обществом равных возможностей.

Коммунизм, по Руге, слишком эмпиричен, поскольку связан с массами; он отнимает у «отдельного человека самоопределение» и растворяет его во всеобщем и тем самым лишает человека возможности стремиться «к реализации самого себя во имя идеи...» 38. Возражая всеми способами против коммунизма Маркса, Руге утверждает, что «частичную нужду фабричных рабочих никогда нельзя трактовать как общую нужду немцев», в определении этой нужды следует исходить из местных условии. А местные условия Силезии 1842 г. как раз внешне будто оправдывали выводы Руге: голод, нехватка чистой воды и т. д. Чувствуя, что таксе объяснение социальных явлений слишком «эмпирично», Руге тем не менее заключает, что «весь вопрос пока еще остается непронизанным всепроникающей политической идеей» 39. Но и это объяснение остается на уровне эмпирии, явления, т. е. неосознанности, непонимания подлинных причин приверженности масс к идеям коммунизма. Мелкобуржуазное сознание Руге боится того, что идеи коммунизма неумолимо становятся достоянием трудовых слоев населения, что оно пробуждается к осознанию своих

подлинных исторических интересов и этим приближает социальную революцию.

Бауэр и Руге, как и их единомышленники, не приняли интересы пролетариата, не верили в его силу; они не смогли подняться до правильного понимания революционной сущности и всемирно-исторического значения совершенного Марксом коренного переворота в науке об обществе. Причины принципиального разрыва с бывшим соредактором Марксом Руге продолжал сводить к фактам личного характера, разражаясь время от времени наскоками на социализм, коммунизм и свободу человека, на пролетарское движение, наскоками столь же грубыми, сколь и нелепыми. В период революции 1848—1849 гг. Руге был одним из лидеров и теоретиков левого крыла Франкфуртского национального собрания, пропагандируя идеи мелкобуржуазного демократизма.

Вынужденный после поражения революции покинуть Германию, Руге вскоре оказался в эпицентре эмигрантской псевдореволюционной шумихи и недостойных дрязг, за что был беспощадно высмеян основоположниками марксизма в блестящем памфлете «Великие мужи эмиграции».

Так логика классовой борьбы, логика истории развела в разные стороны, а затем и противопоставила двух философов и политических деятелей, один из которых обессмертил свое имя тем, что возвестил путь к действительному освобождению пролетариата, всех трудящихся, а другой проделал обратную эволюцию от глашатая передовых идеалов младогегельянской буржуазной демократии до апологета доктрин самого дюжинного либерализма.

Что же касается младогегельянской концепции свободы, то ее возродил и попытался дать ей обоснование на основе субъективного идеализма Б. Бауэр. Начав с отрицания религиозных, национальных и других препятствий на пути освобождения человека, он вплотную подошел к необходимости осуществления политической эмансипации. Эту последнюю развил до абсолютного ее значения А. Руге и тем завершил ее эволюцию в рамках субъективного идеализма. Маркс и Энгельс в своих работах, посвященных критике младогегельянской философии вообще и концепции свободы в частности, очистили почву для материалистического понимания истории и ее конкретных проявлений.

Глава шестая

СОЦИАЛЬНЫЙ СМЫСЛ ФИЛОСОФИИ Б. БАУЭРА

Известно, что в философии Гегеля проблемы всемирной истории занимают важное место. Сама всемирная история, по Гегелю, есть прогресс в сознании

свободы. Этот прогресс не может происходить без того, чтобы не быть осознанным как необходимость. Сознание прогресса должно быть тождественным реальному прогрессу. Внутри такого единства сознания и прогресса осуществляются все конкретные дела истории. Так, в ее социально-политической сфере высшей ступенью гегелевской идеи объявлялась конституционная монархия, прусское государство. Гегелевская традиция брать историю именно в абстрактном ее значении сохранилась и после его смерти. Раскрыть суть истории означало обнаружить такие ее стороны, которые могли иметь определяющее влияние по отношению к отдельным ее проявлениям.

Во времена Бауэра известными историками были представители официальной исторической науки — Л. Ранке и Д. Раумер. Прямую противоположность им составляли левогегельянские историки — сторонники радикально-демократического крыла — Э. Ганс, Ф. Кёппен и Б. Бауэр. Обращение к истории делало их философско-социальные суждения более обоснованными и тем самым более опасными для существующего строя.

Э. Ганс долго жил во Франции. Он писал о французской и немецкой истории, статьи свои помещал в редактируемом Гегелем «Jahrbucher fur Wissenschaftliche Kritik». Находясь в Париже, Э. Ганс встречался с историками Тьери, Минье, Гизо; хорошо знал французскую культуру. В Берлине он оказал значительное влияние на характер занятий Маркса историей в университете. Маркс слушал его лекции по юриспруденции, а потом «Курс новейшей истории от времени заключения Вестфальского мира (1648)». Ганс критиковал немецкую юридическую науку: «Меня с самого начала моих научных занятий отталкивал тот вульгарный (gemein) круг, в котором, как казалось, замкнута была наука права. Вывести ее из этого круга ... было и до сих пор остается целью всех моих работ»1. Основной порок «науки права» заключался в отстаивании положения, согласно которому немцы должны искать оправдание специфики немецкого смысла жизни в истории и в итоге выходила некая гармония, некое единство Германии со своим прошлым. Это «вопиющее противоречие» впоследствии критиковал Маркс: «Школа, которая подлость сегодняшнего дня оправдывает подлостью вчерашнего, которая объявляет мятежным всякий крик крепостных против кнута, если только этот кнут — старый, унаследованный, исторический кнут ... эта историческая школа права изобрела бы поэтому немецкую историю, если бы сама не была изобретением немецкой истории» 2.

Официальные историки Германии, пользуясь эклектическим методом, рассуждали об истории по принципу: «с одной стороны ... и с другой стороны...». Кёппен обвиняет Ранке в сведении объективного хода истории к

«мелочным проделкам» правителей и дипломатов. «А где же народы?» — этот вопрос неумолимо встает, когда занимаешься историографией Ранке и Раумера», — замечает он3. Делая серьезные выводы на основе незначительных посылок, эти ученые искажали историю; выведение из субъективного интереса всех фактов не может убедить в их необходимости. В «Экономическо-философских рукописях 1844 года» К. Маркс писал: «И подобно тому, как все природное должно возникнуть, так и человек имеет свой акт возникновения, историю, которая, однако, отражается в его сознании и потому в качестве акта возникновения является сознательно снимающим себя актом возникновения. История есть истинная естественная история человека» 4.

Бруно Бауэр стремился придерживаться гегелевской традиции в своих исторических работах, но расходился с Гегелем в понимании самой «субстанции» истории: она трактовалась Бауэром как бытие и инобытие самосознания. Реальная история человека и человечества оказывалась, таким образом, не развитием абсолютной идеи свободы, а развитием абсолютной свободы идеи, т. е. самосознания критически мыслящих личностей.

В 1836 г. Бруно Бауэр выдвинул тезис: прогресс в сознании свободы и современная история не только не совпадают, но и не связаны логически. В противовес Гегелю он не считает, что кульминация свободы уже достигнута в финале саморазвития абсолютного духа. Почему же история не может ограничиться этим финалом? Этот вопрос Бауэр пытается решить с позиций субъективной социологии. «Естественными» судьями, которые ведут процесс устаревшей концепции соответствия идеи и истории, являются «критика» и наука. Наука в единстве с «критикой» представляют собой, по Бауэру, высшую форму самосознания. Освобождаясь от всего религиозного и мистического, оно может быть только философским. И в этом смысле философия истории должна быть историей самосознания, реализацией его свободы. Основная задача такой философии — обнаружение нерационального в истории и критическое его преодоление. Понятно, что проникновение в суть подлинной истории и осуществление свободы идей под силу только критически мыслящей личности, делает вывод Бауэр.

Следование гегелевским традициям в исторических работах Бауэра отчетливо выявляет и силу, и слабость позиций «критической критики». Во-первых, Бауэр соблюдает традицию историзма классической немецкой философии. Он стремится заново проследить историю человеческой мысли, пытается выявить силы, которые «опредмечивают» конкретные формы сознания. Через историю христианства, просвещения, социальных революций «критика» должна найти эти силы, дабы доказать, что история Германии не завершена.

Во-вторых, Бауэр на протяжении всей своей творческой деятельности непосредственно обращается к тем устаревшим силам и учреждениям, критика которых внешне подтверждала правоту и радикализм его суждений. Старогегельянцы, унаследовавшие и мистифицировавшие лишь систему гегелевской философии, в своих теоретических работах по существу проповедовали незыблемость настоящего как высшего воплощения разума и божественной воли. Старогегельянцы взялись за объективный идеализм Гегеля в надежде увековечить «спекулятивную мудрость» своего «брахмана». Но рассматривать философию Гегеля так, значит, заключает «критика», не знать ее, а это есть «величественное оскорбление» учителя.

В противовес старогегельянству философская концепция истории Бруно Бауэра обращена не только в прошлое, но и в будущее. Этим и пытается оправдать себя историческое «критическое самосознание». Апелляция к будущему — сильная сторона младогегельянской истории. Здесь наблюдается принцип историзма, а также критическое отношение к настоящему. В то же время историзм переходит в свою противоположность — в неисторизм, когда он прилагается к абстрактному самосознанию, а сама история выдается за неразумное дитя последнего; критика настоящего как самоцель, без понимания действительных основ общественных институтов и научного осмысления будущего мало чем отличается от гегелевского обращения критицизма лишь в прошлое. По существу младогегельянство характеризовалось радикальным критицизмом и своим, негегелевским пониманием роли идей в истории. И только.

Попытка совершить переоценку влияния идей на ход развития истории была принята всеми младогегельянцами с воодушевлением. Руге писал: «История есть становление свободы, ее объективация; право и государство составляют ее конкретное существование, ее объективную и определенную форму. Нужно, следовательно, рассматривать государство и право в их последней форме как результат завершающего этапа развития истории. История и государство относятся друг к другу так же, как общее развитие относится к той частной форме, которую оно принимает...»5.

Конечно, Руге и Бауэр интересовались прежде всего вопросом о будущем Германии: что составит дальнейшее содержание ее истории (а стало быть, и всемирной) после того, как мировой дух достиг своего завершения в гегелевской философии, т. е. достиг «знания самого себя»? Надежным ориентиром здесь служит гегелевская диалектика. Именно она позволяет «просвечивать» события таким образом, что их содержание начинает обнаруживаться. Так, французская и немецкая революция легко обнаруживают свою «перспективность», когда с помощью «критики» удается

снять их эмпирическую шелуху — участие (причем ненужное, по мнению Бауэра) масс. Что же находит Бауэр в «содержании» революций?

«Каждая эпоха, — считал Гейне, — есть сфинкс, низвергавшийся в бездну, как только разгадана его загадка» 6. Разгадать смысл социальной истории означает для Бауэра определить периоды расцвета и упадка конкретных исторических форм духа. Во главе всемирной истории стоят идейно образованные индивидуумы. Они организуют массы, преодолевая их косность, для проведения в жизнь требований прогресса. Первые за свои деяния получают долю «бессмертной славы», вторые — остаются в тени исторического процесса. Не видя в истории причин экономического неравенства людей, Бауэр стремится философски обосновать социальную гармонию в обществе.

Однако все проклятия, адресованные Бауэром государству и церкви, по существу оказываются не чем иным, как выражением обиды философа на то, что представители духа не имеют доступа в ряды господствующего класса и не могут себя утвердить там. Духовное торжество просветителей «наверху» должно быть основано не на революционном преобразовании действительности, а лишь на расширении их влияния внутри политической системы. Такая точка зрения сводит на нет даже те положительные моменты «критики», которые еще могут создать видимость исследования социальных явлений. В конечном счете философско-социальные выводы «критики» не выходят за рамки буржуазного мышления, поскольку оставляют в целости мир, в котором уже господствует буржуа; надо лишь ввести критические принципы Бауэра в этот мир и он станет развиваться в соответствии с требованиями представителей духа.

Маркс возражает Бауэру, справедливо полагая, что в «новое время» большую роль играет классовый интерес, который обусловливает содержание идей и их борьбу. Следовательно, даже та борьба идей, которую так активно проводит Бауэр, не остается только борьбой идей. «Критика», «революция», «социализм», «коммунизм» и т. д. обретают реальный смысл только тогда, когда их содержание вытекает из социального положения «низов» и превращается в духовную, нравственную силу народа, в силу, которая особенно ярко проявляется в момент революций.

Не только Бауэр, но и многие другие лидеры младогегельянства не смогли понять смысл революционных потрясений. Так, А. Руге в письме к Флейшеру от 1 июля 1844 г. давал искаженную картину восстания силезских ткачей: «Восстания, подобные силезским, лишь укрепляют старый полицейский режим и отодвигают общее движение до второго пришествия. Я никогда не разделял надежд немецкого коммунизма. Неполитический коммунизм, а только о таковом может идти речь, является мертворожденным

ребенком»7. И Бауэр, и Руге имели в виду факт политической отсталости Германии, из которого они делали вывод о бесперспективности революции. По их мнению, причины социальных болезней сокрыты в эгоизме, корыстолюбии людей. Выход из всего этого — в политическом, идеологическом и атеистическом просвещении, воспитании и обучении масс, тем более предпосылки для этого в Германии уже создаются. «Французские социальные теории сейчас у нас чрезвычайно распространены... — писала «Всеобщая литературная газета», — их сторонники все усерднее употребляют новые выражения, с помощью которых они пытаются расширить свою старую сокровищницу языка. Вооружившись этими новыми находками, они без колебания считают себя олицетворением духа времени, пророками нового спасителя, а социализм называют таким спасителем» 8.

Правда, сам Бауэр стремился уйти от внешней, случайной оценки социальных революций; он пытался понять их исторический смысл и социальные предпосылки. Еще в январе 1842 г. в письме А. Руге он писал, что французскую революцию он изучает основательно, но для статьи о ней еще очень много надо читать, «чтобы сделать ее правильной» 9.

Однако «правильным» Бауэр считал лишь то, что соответствовало его общей социологической концепции. Путь просвещения, воспитания и отрицания, который государственные и церковные деятели исказили и которым они пренебрегли,— единственный путь социального прогресса. Во главе движения к прогрессу должно стоять образованное меньшинство — просветители. Но даже организаторы французской революции не поняли их необходимости и не прибегли к их услугам. Бауэр приводит слова Робеспьера на предвыборном собрании: «Я знаю, что существует коалиция философов; я знаю, что Бриссо и Кондорсе, хотят ввести в конвент философов... Нам нужны патриоты, которые упражнялись бы в революции, которые боролись бы с деспотизмом всем телом...» 11.

Бауэр не понял существа революционного момента во Франции и правоты Робеспьера. В тот сложный революционный период истории Франции Робеспьер гораздо больше ценил практические действия революционеров, чем дефиниции философов. Бауэр не хотел понять и принять то, что французская революция была направлена на коренное изменение жизни «снизу», т. е. социальных и экономических порядков; то, что она выдвигала политические и правовые лозунги, а не просветительские. Критика и философия Бауэра должны были бы отразить свое отношение к партии, пришедшей к власти в результате революции, изучить не только теоретические, но и практические ее действия, а также то, что она утверждает в жизни нации. Он же продолжал отвергать всю «политику» этой партии из-за ее революционности, «натуралистичности». «...Дантон 12 не

занимался ни изучением философии, которая на протяжении XVIII в. была занята поисками подлинных законов и принципов человеческого общества, ни размышлениями о том, как бы найти законы жизни свободного государства, а предпочел ... выступать с банальными речами за революцию...» — возмущается Бауэр 13.

Любая социально-политическая революция «натуралистична», по мнению Бауэра, и потому неприемлема с точки зрения самосознания. Вместе с тем революция соответствует непосредственному сознанию народа, который составляет реальную силу ее. Но у Бауэра и здесь есть выход: что соответствует восприятию, то противоречит рассудку. Значит, надо не поддерживать народную революционность, а просвещать, воспитывать и обучать людей, а потом организовать с учетом декретов духа эту революцию. Непосредственные явления революции в бесконечном теоретическом суждении «критики» — ничто, они-де становятся лишь сиюминутным достоянием масс. «Критика» не постигает искомого содержания анализируемого явления, поскольку она не осуществляет диалектическое «соединение познания и практик и», тот переход «от субъективной идеи ... к объективной истине через «практику», о котором писал В. И. Ленин в «Философских тетрадях» 14. Поэтому критика превращается в средство апологии того, что самим Бауэром отвергается; она создает условия «подгонки» требований общественной практики к сознанию, а сам критик в итоге выполняет заказ немецкого бюргерства.

После 1848 г. Бауэр был намерен по-иному оценить роль народных масс. Однако принцип этой оценки остается прежним: Бауэр и «теперь, уже после революции 48 года», полагает, что нет других средств понять и изменить действительность, кроме «критики» 15. По-прежнему «критика» третирует народные массы, высмеивая всякие попытки изменить мир революционно-практически: «Пока вообще существует история ... вы (массы. — И. Я.) безнадежно будете выдвигать свои несчастья ... будете украшать поражения новыми демонстрациями; путем взаимных сочувствий будете пытаться держаться. Действительность, которую вы думали преодолеть, заставит вас почувствовать себя в своей беспардонной силе и коллизии отомстят со всей серьезностью за верхоглядство (o'berlaehlichkeit), при помощи которого вы хотели с ней справиться» 16. «Верхоглядством» Бауэр считал всякие социальные действия, направленные на изменение материального бытия; глубинные социальные изменения он связывал с развитием самосознания, с воплощением в жизнь идей критически мыслящих личностей.

Идеализм в трактовке общества и социального развития охватывал в философии Б. Бауэра и понимание диалектики, которая, по его мнению, проявляется только там, где существует борьба идей. Критическую функцию

гегелевской диалектики как метода исследования социальных явлений Бауэр использует во многих своих работах. Уже в «Трубном гласе...» в главе «Ненависть к устоям» он ставит вопрос о том, каким образом теория становится практикой. «Теория, — пишет он, — сама по себе «была опасной», всеобъемлющей и разрушительной практикой. Она была самой революцией» 17.

В критическом «благородном духе» Бауэр видит потенциальную силу разума как побудительного мотива истории, а сам философ представляется ему как храм «самосознательного разума» и строитель этого храма. Везде, где произошел «толчок» в истории, дело не обошлось без философии» ,8, с гордостью подчеркивает Бауэр. По его мнению, философия не доктрина, а деятельность; истинность своих выводов она гарантирует «под присягой» критики. В ней сосредоточен исторический разум, и если ему не соответствуют деяния королей и правительств, то это несоответствие есть источник для революций. Исторический разум посредством критики устоев сопровождает, определяет и регистрирует социальные «толчки»; он колеблет и рушит устаревшие порядки, учреждения и «религиозные статуты». Такой разум опасен и революционен в силу своей последовательности и диалектичности. Он уходит в себя и образует, мир «духа» для того, чтобы однажды доказать действительному миру несоответствие самому себе. Субстанциональное, как основа существующего, разряжается в противоречие. Знание определяет форму его разрешения и тем самым дает ему новое содержание: «Философия поэтому является критикой устоев», — делает вывод Бауэр 19.

Сказать, что философия является не только познанием, но и критикой устоев, значит выразить безусловную, но не исчерпывающую истину. Роль, которую исторически выполняет философия, не сводится только к процессу критики. Критика в любой форме социального знания находит основополагающие методологические идеи. При этом философ сталкивается с определенным комплексом гносеологических, теоретических и логических задач. Но только сведение этих задач к их исторической реальности позволяет делать подлинно научные критические выводы.

Что же касается «критической дискуссии» младогегельянцев, то они ее продолжают по пути создания гуманистических теорий и направляют их против социальных и духовных форм насилия. Однако это не мешает реакции успешно превращать оружие разума в оружие насилия. Руге писал: «Дух современной нам истории — дух сознательный, отныне не обманывается в отношении своей цели. Нас будет поражать, что наше частное знание превращается в волю общественности, а наше субъективное умонастроение — в реальную практику» 20. В этой принципиальной

трансформации субъективного сознания в волю и практику общественности «критика» видит единственный путь развития истории, гарантирующий «отмену рабства». Какого рода свободы получает человек в результате отмены рабства? Духовные. В условиях буржуазного общества любая «реальная» свобода оказывается свободой человека для целей государства, а стало быть, и духовная свобода в итоге становится подчиненной этим целям.

Конечно, «критика» не могла так или иначе не затронуть нужд народа, его интересов и необходимости просвещения. В нередких случаях она верно анализирует перспективу его развития.

Каждый пород, считает Бауэр, имеет право на революцию, поскольку он однажды с необходимостью обнаружит несоответствие понятия действительности с самой действительностью. За ним остается право на применение силы, когда наблюдается различие между понятием права и его основой. Ниспровержение этого различия производится «напором духа». В народе «сила духа» достигает всеобщности, становится внутренним убеждением. Французская революция, эта «экспериментальная политика» XVIII в., как ее называли младогегельянцы, тоже базировалась на таком всеобщем и свободном принципе: француз первый дошел до понятия того, что принцип может править духовной деятельностью. Бауэр тоже высоко ставит знание, теорию; они у него стоят над эпохой, и последняя рождается из них. Но как понять бауэровский теоретический «натиск» на устаревшие традиционные формы социальной жизни Германии?

Разгадку вопроса отчасти следует видеть в крайне революционном методе мышления молодого Бауэра, в восприятии им критической функции гегелевской диалектики и распространении ее на социальные явления немецкой действительности. Идеи французской революции проникли в содержание диалектики — этого величайшего приобретения классической немецкой философии 21 — и стали ее достоянием. «Нетрудно видеть, — писал Гегель в «Феноменологии духа», — что наше время является временем рождения и перехода к новому периоду... Постепенное распадение, не изменявшее физиономии целого, прерывается началом, которое молниеносно сразу устанавливает здание нового мира»22.

Бауэр — ученик Гегеля. «Не следует думать, однако, — пишет он, — что эта шайка (младогегельянцы. — И. Я.), с которой в наши дни приходится бороться христианскому государству, следует иному принципу и исповедует иное учение, чем то, которое выставил отец...»23 И Бауэр действительно не выходит за пределы гегелевского «принципа» диалектики. Избрав ее основную функцию — «разлагающую критическую мощь», он считал, что завершит ею разоблачение «неразумной действительности». Лучшим доказательством этого намерения Бауэра служит его памфлет «Трубный глас

страшного суда над Гегелем», в котором автор умело демонстрирует «гигантскую силу» и мощь гегелевской диалектики.

Бауэр уверен, что в новое время философию Гегеля просто не поняли, коль скоро с официальных кафедр проповедуют не диалектику его, а теологию и саму «консервативную систему». Критик заключает: «В самом деле, если верное следование принципу гегелевской системы служит своего рода охранной грамотой, обеспечивающей допущение к государственным должностям, то в этом случае сразу все младогегельянцы должны получить чины и должности, а старогегельянцев следует тотчас же лишить их должностей и прогнать с кафедр» 24.

Надо сказать, и французскую революцию Бауэр объяснял, находясь на тех теоретических позициях, с которых он рассматривал Германию. Отсюда и те соответствия, которые он находит в социальном развитии Франции и Германии: «...все последствия революции 48 г. дали мне доказательство того, что потрясение отдельных стран еще не завершено, что оно имеет тенденцию стать общеевропейским...» 25. Видя в последствиях 1848 г. «распад и катастрофу», Бауэр заключает, что «страх и надежда приводят Европу в движение», следовательно, она переживает революцию, являющуюся якобы отклонением от нормального хода истории, поскольку она не сопровождается интеллектуальным переворотом. В лучшем случае подобные революции лишь «эксперимент своего времени», и то, что на первом плане революций отнюдь не духовный переворот, делает их пассивными. Идеи, порожденные французской революцией, по Бауэру, не выводили за пределы того порядка, который она хотела насильственно ниспровергнуть.

Вместе с тем Бауэр признает всемирное значение революции французов. Более того, он жалуется на то, что немцы не способны на подобный исторический акт: «...у немцев отсутствует то сочетание теоретического и практического умения, которое в общем смысле является силой, движущей мир; они не способны воздействовать даже на состояние, пришедшее в упадок...» 26.

Бауэр так и не понял исторических целей, характера и движущих сил революций. Углубляясь в фактический материал истории, он рассматривает его только со стороны развития идей, самосознания «сильных мира сего». Он больше пытается осмыслить реальные действия не масс, а «директории», «князей». При этом Бауэр нередко пренебрежительно отзывался о роли «персон и владык» и симпатизировал «толпе» в историческом процессе: «На континенте не было больше народа, а были лишь привилегированные персоны и владыки и толпа смелых и беспощадных людей, которые отбирали у одних их привилегии и привычки, у других их собственность» 27. Отсюда не следует полагать, будто Бауэр склонен был признать прогрессивную роль

народных масс в истории. «Толпа смелых и беспощадных людей» в лучшем случае могла разрушать, но не созидать. Все попытки масс коренным образом изменить свое бытие Бауэр определенно обозначил как «верхоглядство» в историческом развитии. Нежелательным и страшным «верхоглядством» представлялись ему демократические революции и социализм.

В надвигавшемся капитализме Европы Бауэр видит спасение от социализма и революций. «Страшная картина социализма позади», — говорит критик, имея в виду революцию 1848 г. Социализм и коммунизм как культурные явления, согласно Бауэру, сходят с исторической арены, поскольку, во-первых, их сторонники были повержены в революции, а во-вторых, сами немецкие и французские просветители начиная с 1842 г. занялись вплотную «низшими классами народа» — антиподом «критического сознания». Однако надо разобраться в том, какой социализм и коммунизм имел в виду лидер младогегельянства.

Что представлял собой немецкий социализм и коммунизм того времени? Кто являлся их основателем, каково отношение к ним младогегельянцев вообще и Бауэра в частности, наконец, какова должна быть философская оценка немецкого «истинного социализма» и «философии коммунизма» — этих довольно распространенных понятий среди младогегельянцев? До сего времени на эти вопросы ни историки философии, ни историки социологических учении не тали исчерпывающего ответа 28. Мы будем говорить о социализме и коммунизме только в пределах нашей темы.

Первые социалистические идеи на утопической основе можно найти в произведениях Л. Галля и Т. Бюхнера 29. После них идеи социализма более основательно стал развивать М. Гесс. Они возникли у него после теоретического осмысления иудейской религии. В 30-е гг. Гесс полагал, что социалистический общественный порядок есть результат божественной воли. В 1843 г. в работе «Философия действия» он начинает убеждаться, что младогегельянцы по-прежнему остаются верны своем теологическому принципу, хотя скрывают это под видом просвещения, политики и атеизма. «Теперь задача философии духа стать философией действия, — заключает Гесс. — Не только мышление, но вся человеческая деятельность должна быть поднята до позиции, на которой исчезают все противоположности» 30. Этот вывод есть результат убеждения Гесса в том, что «немецкая философия, как таковая, не смогла выйти за пределы идеализма»31. Поэтому лозунг «Атеизм и коммунизм!», по Гессу, подразумевает «свободное дело духа».

И тем не менее все поиски утопического социализма и коммунизма были далеки от практики социальной жизни. Поэтому они таили в себе определенные реакционные черты. С одной стороны, идеалистические фразы

«истинного социализма» вводили в заблуждение рабочих, отвлекали от массовой борьбы, а с другой — тормозили формирование их революционного сознания.

Некоторые младогегельянцы отождествляли «истинный социализм» и «философский коммунизм» с «социальным либерализмом», поскольку в работах Б. Бауэра либеральные идеи получили более или менее основательную разработку в рамках идеализма. Заимствование немецкими либералами французских (и английских) социалистических и коммунистических идей осталось настолько чисто теоретическим, что о применении их в социальной жизни не могло быть и речи. Причину столь умозрительного представления следует искать в зависимости «истинных социалистов» от тогдашней немецкой идеологии. И тем не менее «истинный социализм» стал широко распространяться в Германии с 1844 г. в среде «образованных» людей. По определению Ф. Энгельса, он заменял научные исследования «беллетристической фразой, а на место освобождения пролетариата путем экономического преобразования производства ставил освобождение человечества посредством «любви»...»32. Популярный стиль этой литературы очень быстро овладел обыденным и необыденным сознанием, а действительной партийной борьбы пока еще не могло быть.

Ошибка Бауэра и Руге относительно немецкого социализма и коммунизма заключается в том, что они представили их как две абстрактные теории, как два принципа и на гетевский манер доказывали единство и различие социализма и коммунизма. Они никак не могли понять смысла экономического и социального освобождения трудящихся. Коммунизм они объясняли как предмет веры и надежды, а не как путь исторической борьбы. Руге, например, поверхностно понимает связь сознания рабочих и идей коммунизма: «...они просто ограниченные, бедные люди — те, кто стремится сделать свое счастье, т. е. состояние, и так как им это не удается, они надеются на коммунизм»33. К. Маркс был иного мнения о стремлении рабочих к коммунистическим идеалам: «Когда между собой объединяются коммунистические ремесленники, то целью для них является прежде всего учение, пропаганда и т. д. <…> К каким блестящим результатам приводит это практическое движение, можно видеть, наблюдая собрания французских социалистических рабочих»34. Такие собрания способствуют просвещению народа, а само образование становится народным. Подобное единение просвещения и народа «снизу» знаменует рождение новой формы просвещения людей — самообразования.

Как видим, идейное формирование Маркса шло в тесной связи с осмыслением теории и практики исторического развития, в частности Франции. Бауэр тоже анализировал исторические события. В 1849 г. в

издательстве Г. Хемпеля в Берлине выходит его книга «Буржуазная революция в Германии с начала немецкого католического движения до наших дней». Предметом критики в ней стали тс же вопросы социализма и коммунизма в Германии. Под огнем критики оказался М. Гесс. Как представляются Бауэру его доктрины?

Прежде всего Бауэр ищет и находит в них только духовные, теоретические явления немецкого мира. Выступая под маской «гражданина XIX века», он иронически высказывается о критике М. Гессом буржуазного общества. Причем Гесса Бауэр представляет скорее в качестве конкурента по критике христианства.

В условиях 1849 г. нельзя было не обращаться к социальным вопросам в проведении своей критики, поэтому Бауэр апеллирует к формальным явлениям буржуазной демократии. Но при этом он рассматривает ее в духе фейербаховской «религии всеобщей любви». Бауэр пишет: «29 ноября состоялось собрание Берлинского локального союза — настоящий буржуазный парламент; здесь стоял промышленник рядом с ученым, чиновник рядом с ремесленником, писатель рядом с торговцем — все охваченные единым духом и решительностью протянуть по-братски друг другу руку для того, чтобы торжественно бороться против зла эпохи...»35. И далее, чтобы приподнять кажущуюся истинность подобной социальной гармонии, Бауэр стремится принизить значение рабочих выступлений в Саксонии и Баварии. Не в силах понять их исторического значения, он удивляется и ломает голову над тем, кто эти «таинственные массы», столь мужественно и решительно переводящие свое отчаяние в революционное действие.

Но массы остаются для него навсегда проблемой; выступления рабочих постоянно беспокоят критика, и он оправдывает себя в статьях и книгах тем, что в них не участвовал. Такую позицию можно определить как лавирование между питающими большие надежды на стабильность общественной жизни и потому политически и философски непросвещенными филистерами и идеологически активной частью немецкого бюргерства. В этих ограниченных рамках проходила его деятельность, проявляющаяся в форме последовательного и добросовестного приведения исторических фактов, частью совсем несущественных для истории. Сколь ни была революционной эта критика, она не смогла выйти за пределы идеологии, политики и философии. Поэтому любое социальное столкновение для Бауэра есть следствие только идеологического столкновения.

После изучения французского утопического социализма и немецкой действительности младогегельянцы не могли не обратить внимание на то, что и в Германии есть условия для развития идей социализма и коммунизма.

Как отмечалось выше, ростки этих идей берут свое начало с 1842 г. С этого времени социализм и коммунизм и стали предметом ожесточенных нападок со стороны их противников, которые считали, что коммунизм лишь средство удовлетворения материальных потребностей людей. Однако, познакомившись с идеями Вейтлинга, М. А. Бакунин, например, отмечал: «Коммунизм стал теперь мировым вопросом, которого ни один государственный деятель не может игнорировать, а тем более разрешить просто силой» 36.

Бруно Бауэр был и оставался противником коммунизма. Но как раз накануне мартовских событий в Германии он стал говорить о необходимости того, чтобы государственное, общественное и экономическое состояние ее нашло свое историческое завершение в революции в социальном и национальном смысле. Движущей силой этого процесса становится народ (неважно, какое социальное развитие он имеет), но в «равной мере образованный». Такой народ может развиться до совершенства при всеобщем господстве сознания.

Но поскольку у немцев такой равномерной образованности не было, то Бауэр обращается к действиям отдельных великих мыслителей — этих «метеоров науки» — и сожалеет, что они слишком далеки от «общности народа» и не могут «нести в нее свою образованность». При взгляде со стороны на этих «страшных сфинксов» (народные массы) становится ясно, что одиночки-гении определяют возможность радикального изменения самого общества37. Не один Бауэр думал так. Другой лидер движения младогегельянцев Руге полностью поддерживал его: «Германская философия возникла одновременно с Великой французской революцией, которая возвышает свободного человека во всех его образах на пользу государства. То же самое делает философия; она показывает, что абсолютное есть думающий дух, а его действительность — думающий человек»38.

Так эти «великие мужи» философии критикуют слабость утопических коммунистических идей, и прежде всего тезис о связи коммунизма и религии. Они заключают: если коммунизм нуждается в религии, то он устремлен в прошлое, а не в будущее. А то, что коммунизм даже на уровне философии Вейтлинга и Гесса в середине 40-х гг. стал плодом политических и философских требований, а на уровне философии Маркса — выражением революционных принципов и стремлений пролетариата, в котором возмущение раскованного «духа» достигло апогея, — всего этого младогегельянцы так и не поняли. Это в значительной мере обусловлено их априорной идейной позицией, ставшей оппозицией по отношению к коммунизму. Каковы же основные пункты этой позиции?

Во-первых, идеи социализма и коммунизма подвергались анализу с точки зрения классического немецкого идеализма, сохранившего живую традицию сознательной диалектики. Поэтому тот «истинный социализм» и «философский коммунизм», которые утверждались вместо традиционного утопического социализма и коммунизма, младогегельянцами рассматривались лишь как разновидности социального прожектерства. Но как бы ни были исторически ограничены домарксистские коммунистические идеи и учения, они оказали влияние на формирование научного социализма. А «...научный социализм в существенной части представляет собой немецкий продукт и мог возникнуть только у нации», которая имела в то время самую передовую философию. «...Мы, немецкие социалисты, — продолжает далее Энгельс, — гордимся тем, что ведем свое происхождение не только от Сен-Симона, Фурье и Оуэна, но и также и от Канта, Фихте и Гегеля» 39.

Во-вторых, что касается собственно младогегелъянской концепции социального устройства, то ее основной порок заключается в игнорировании принципа классового подхода в понимании социализма и коммунизма как теории; социальное устройство представлялось через призму господствующей идеологии. В конечном счете это привело к тому, что социализм и коммунизм в своем единстве дали «социальный гуманизм», в котором «разрешаются все социальные противоречия» и все «споры о названиях». Таковы выводы либералов-гегельянцев.

Критика Бауэра правильно подмечает слабости социально-утопического коммунизма, но она не может их объяснить. Поэтому сам критик становится сторонником Вейтлинга и Гесса, считавших, что прогресс определяется преимущественно воспитанием человека. Бауэр ставит Вейтлинга, как сторонника этого «закона жизни», выше открывателя «философии дела» — Гесса, который так писал о философии: «До сих пор философия относилась только к тому, что есть и было, но не к тому, что будет, так что немецкую философию, и именно ее немецкую фазу, гегельянство, можно назвать философией прошлого... Если философия не может больше возвратиться к догматизму, то она должна ... перешагнуть через самое себя к действию»40. В этом заключается великий дух оптимизма новой философии.

С другой стороны, Бауэр не проходит мимо утопических взглядов религиозных коммунистов из числа немецких интеллигентов. В рецензии на книгу «Евангелие бедного грешника» (1843) он пишет: «Вейтлинг... принял на себя роль пророка и учит, что коммунистическое учение происходит от древней христианской школы. Вейтлинг идет в своей вере в Библию так далеко, что даже считает достоверными рассказы о чудесах в Евангелии. Благодаря этой глупости в области коммунизма снижается сила личности в истории»41.

Действительно, анализируя историко-атеистические труды социалистов и коммунистов, Бауэр легко обнаруживает их ошибки. Но он не придает значения их обращению к ремесленникам и рабочим как к самой надежной и активной исторической силе па пути к лучшей жизни. Равно Бауэр не упоминает о тех противоречиях, которые были между «истинными» и религиозными коммунистами. Игнорируя социальный смысл всего этого, Бауэр делает реакционные выводы: «Заинтересованность в государстве возрастает теперь у человечества во все большей мере ... политическая борьба растворяется в социальной гармонии» 42. Будто не существует противоположности буржуазия — пролетариат, которая и вынуждает бюргера к социальному действию.

Бауэр никак не решится признать пролетариат социальной силой; ставя бюргера во главе новой истории, он сознательно обходит такие факты, как торжественные похороны 183 рабочих-борцов, павших на баррикадах 22 марта в разгар революции в Германии. Вывод, который делает критик из анализа этой революции, произносит сам бюргер: «Старая игра исчерпала себя и надоела, и я, бюргер, становлюсь теперь во главе истории... и я достаточно мужественен для того, чтобы быть хозяином самого себя»43. Когда читаешь собственно бауэровские упреки бюргеру в «тупости», «нерешительности», в «отсутствии творческой воли», создается впечатление: все это делается потому, что бюргер все еще не стал бауэровским.

Такова существенная черта социальной философии просветителя Бауэра, который при всей своей идеологической уверенности и интеллектуальной вдумчивости избегает подлинных исторических проблем, решений и борьбы, приспосабливаясь к господствующим силам и тенденциям. Ограниченность его философии обусловлена прежде всего неразвитостью тех социальных корней, из которых выросло младогегельянство. Философия Бауэра отражала представления немецких бюргеров об «убожестве своей действительности». Лишенная социального смысла, она вовлекает конкретные явления действительности в орбиту исторического движения абсолютного духа Гегеля, обнаруживая при этом их несовершенство и ущербность относительно этого духа и подвергая бесконечному осуждению и отрицанию. Однако осуждение и отрицание должен осуществлять субъективный дух «критических личностей», и в этом Бауэр видит дополнение и развитие Гегеля. Бауэр не создал четкой, тем более законченной философской системы. Философия, которую он отстаивал силой критики, есть философия субъективного идеализма; центральной ее категорией является самосознание. Неоценимая польза критики остается лишь в сфере духа, а всякие попытки пересмотреть содержание духа, на основе материальной практики приводят к противоречию с декретами критики. Поэтому Бауэр сознательно замыкает свое познание в сферу формального, логического и тем самым превращает

его в отвлеченную деятельность. Больше того, Бауэр не только не понял пагубности для теории такой методологии, но и гордился имманентной суверенностью своей философии.

Сила любого понятия, а тем более критики, по Бауэру, не в том, что оно связано с отображаемым предметом, а в том, что остается независимым от этого предмета. Заботясь о содержательности своего центрального понятия, Бауэр ищет и находит ее в том, что это понятие получает в качестве итога. Итог оказывается тоже формальным, чистым итогом. Поэтому, чтобы исследование было завершенным, Бауэр возвращает его к себе, снова к исследованию. В конечном счете оно становится чистым познанием. Значит, и критика происходит в плане «отрыва» гносеологического субъекта от эмпирической человеческой деятельности, имеющей универсальное значение. Эту деятельность бауэровская критика лишь фиксирует. Посредством такой критики Бауэр, естественно, не смог постичь сущности социальных явлений. Маркс писал: «Все мистерии, которые уводят теорию в мистицизм, находят свое рациональное разрешение в человеческой практике и в понимании этой практики» 44.

Согласно гегелевской философии, история в широком смысле есть история саморазвития абсолютной идеи и ее инобытия. Противоположность идеи — природа и общество — представляются как выражение целостности истории, они лишь противостоят, но не противоречат идее. История философии представляет собой ступени самораскрытия абсолютной идеи через открытия и заблуждения философов. Бауэр берет эту общую концепцию истории как воплощение духа в действительности. Но у Бауэра таким духовным началом истории является субъективное самосознание, которое может входить и входит в противоречие с объективной действительностью. Разрешение противоречия происходит в форме критики, т. е. критического отрицания действительности. Гегель писал, что «работа духа в области внутреннего мышления совершается параллельно со всеми ступениями действительности и потому никакая философия не идет дальше своего времени»45. Бауэр же считает, что «выход» философии за пределы действительного закономерен, он свидетельствует о том, что философия могущественна и практична.

Конкретным выражением возвышения над действительностью, по Бауэру, должна стать критика, критическое самосознание. С этих позиций делается попытка познать историю. Бауэр вопрошает: «Где же, наконец, историческая наука..? <...> Где наука о законе истории, которая ... может овладеть моралью, всеобщим мышлением и познать глубину чувственного мира масс?»46. Вне критического созерцания такой науки нет. Только критика как истинно интеллектуальное познание способна усмотреть законы развития истории. Находит ли она их? Исследование законов истории не совершило их

открытия, и, следовательно, «все остается еще при отрицательном результате; все, начиная с 89 года, ставящего под сомнение революцию, которая все хочет организовать вновь...», отвечает Бауэр 47. Даже сама революция, по Бауэру, не представляет собой закона.

Отсюда критика становится неизбежной. Она — истинно интеллектуальное орудие познания истории, но как таковая должна быть и непосредственным, т. е. конкретным, познанием, ибо критика не может функционировать только на одном абстрактном уровне познания, она неизбежно должна заниматься и конкретными явлениями действительности. Причем по отношению к этим явлениям критика стремится быть абсолютно познающей, т. е. она никогда не ошибается; ошибаться, иными словами, не соответствовать самосознанию, может только действительность. Критическое самосознание стремится, подобно идее Гегеля, сбросить с себя «чуждую» себе предметную сущность и имманентно постигать себя и свои возможности даже тогда, когда вынуждено заниматься реальным историческим предметом. «Критика» подбирается к этому предмету с высоты своего теоретического величия, «разъедает» его, демонстративно обнажая все его негативные мирские последствия. Существующий строй оказывается свидетелем своей устарелости.

40-е гг. были исключительно благоприятными для работы «критики». Ее открытая оппозиция относительно устаревших социальных и духовных явлений воспринималась как выражение смелости и радикализма. Недовольны ею были только гегельянцы теологического и официально исторического направления. Научная активность, основательность в исследованиях, яркость, доступность стиля создавали впечатление убедительности и незыблемости «критики».

Для того чтобы можно было усомниться в результатах «критики», надо было оказаться «инакомыслящим», воспринимать события в негегелевской терминологии и, главное, выйти за рамки идеализма в понимании истории. Ни Штраус, ни Бауэр и его сторонники не смогли этого сделать, хотя все они так или иначе занимались историей. И никто среди них так не злоупотреблял историческими фактами, как Бауэр. Он выбирал и устанавливал их сам, не заботясь о том, достаточно ли они противоречивы и какова их действительная обусловленность.

Всякое противоположное «критике» явление было неприемлемо; единственное его состояние, чтобы не быть низвергнутым в Аид, — нейтральное; значение его для истории не должно быть ни положительным, ни отрицательным, ни прогрессивным, ни регрессивным. Но так как именно «критика» дает окончательный приговор историческим фактам, то созерцатель их — Бауэр — кажется величайшим реформатором, какого

только можно себе представить. Его оружие — критика — ничего не оставляет неприкосновенным. Такая тенденция превращается в манию критиковать все, и для критики нет в истории событий, личности, которые не могли бы стать предметом «иезуитского метода» Бруно Бауэра. Каким же образом критика разрешает противоречия в истории?

Судя по ее заявлениям, она их находит и преодолевает не там, где они объективно имеют место, а произвольно создает там, где их нет. Так, иронизируя по поводу наивности «практических людей», убежденных в том, что духовная культура Германии достигла такого уровня, который создает возможность найти ее объективные причины, Бауэр заключает: «Эта культура ... состоит лишь из гипотез, опытов и фрагментов»; именно ее фрагментарность, раздробленность отражает раздробленность немецкой политики48. Следовательно, по Бауэру, историческое противоречие Германии состоит не в отживших феодальных порядках, а в отсталости духовной культуры, и единственный путь разрешить его — культурно-просветительская деятельности критического самосознания.

Бауэр берет исторические источники и делает все, чтобы доказать их зависимость от своих обобщений. Но всегда ли эти источники имеют значение для самой истории? Всегда ли дают автору желаемые результаты? Вряд ли. Из субъективистского понимания материала сами собой следуют критические построения Бауэра: он видит исторические события, и духовные, и социальные, иначе, нежели те, кто их совершал; он «останавливает» события для удобства вынесения им «полицейского приговора» (Б. Бауэр); не эпоха отображается в критике, а наоборот, критика — в эпохе; эпоха обнаруживает свое «законодательное призвание» в ней. Отсюда неудивительны следующие предсказания относительно самой Германии и ее культуры: «Индустрия, искусство и наука — положительные и единственно жизнеспособные силы нового времени...» Но оказывается, что искусство со времен Бетховена, Гете и Байрона навсегда завершено — «индустрия его запрещает и противопоставляет ему свою всемирную мощь, наука становится невозможной со своей беспощадностью к теологической и метафизической основам старого мира» 49.

Для придания своей концепции большей солидности Бауэр с преувеличенным почтением относится к истории философии. В движение этой великой всемирной истории знания он включает деятельность своей критики. Однако, писали К. Маркс и Ф. Энгельс, («...история происходила совершенно иначе, чем она изображается согласно декретам критики» 50. Поэтому, как бы ни затрагивала критика реальные социально-исторические и духовные явления, она не способна раскрыть их сущность. Так, например, Бауэр утверждает, что социальное развитие Франции в 40-е гг. обусловлено

бедностью французского просветительского духа, что там «существует класс людей, которые в виде плодов своего труда и в виде доли в наследство истории принесли только разочарование». И далее Бауэр обнаруживает: «Навстречу духовной нужде поверженных радикалов пришла телесная, навстречу их политической нужде пришла общая историческая нужда» 51. И все это якобы плоды революций XVIII в., которые не были связаны с необходимостью освобождения философии, просвещения и ... «критики» от зависимости государства и церкви.

Критически мыслящий человек, по Бауэру, должен выставить и последовательно провести в жизнь общие принципы философии не как чуждые, а как личные убеждения. Тогда его планы, идеалы и директивы становятся достоянием истории, образуя конкретную эпоху прогресса как ступень свободы духа. Эта истинная «миссия» человека в истории связана лишь с деятельностью духа, дух внемлет только самому себе в качестве исторической необходимости, а человек через акт самосознания реализует его в истории.

Такой дух выступает как всеобщность, как вечный поток процесса исторического развития. Отсюда вывод: освобождение от «бедственной жизни» возможно при помощи прогресса в области просвещения. В этом отношении Германия, говорит Бауэр, является средоточием «исторических несоответствий», которые как гармонии преподносились молодежи профессорами; «они предотвратили всякий прогресс мышления и жаловались государству на проделки критики» 52. Наиболее «мирским» и безобидным занятием этих профессоров было занятие «древностью и философией», где силой логики мышления все противоречия находили себе разрешение. «Критика» открыла, что «требование дела» оказалось естественным заключением духа. «Эмансипированная» и «свободная» философия берется создать новый мир, убедить людей избавиться от «коллективного невроза» и помочь «слабым стать на ноги».

Бауэр был убежден, что благодаря преобразованию сознания, совершенному его философией, создается возможность полного единения разумных индивидов с рационально устроенными социальными порядками. Он понимал, что история может быть и есть лишь история людей, общества. Поэтому закономерен вопрос: за какую модель социального устройства ратует «критика»? Гегель выдвигал систему либеральных мероприятий «сверху», чтобы достичь разумного устройства общества. Его ученики — старогегельянцы — предлагали модель общества, в котором господствует божественная мораль как всеобщий принцип справедливости. Младогегельянцы же выбрали в качестве политического образца такое общество, которое является своеобразным синтезом социального критицизма

и рекомендаций просветителей XVIII—XIX вв. Это общество, в котором формы социальных отношений регулируются свободными от всех религиозных, феодальных и иных способов угнетения человека законами.

Но, как уже было сказано, когда в Германии возникли партийные разногласия, классовая борьба, Бауэр вдруг стал отрицать их как якобы искусственно привнесенные в общественную жизнь заинтересованными лидерами партий. В излюбленной форме отрицания он формулирует и свое отношение к этой борьбе, предсказывая неизбежность индивидуализма: «политические партии выдохлись», господство индивидуализма уже настает...

Бруно Бауэр оценивает явления социальной действительности по-своему. Так, «утешающие» политические обещания правительства Германии накануне мартовских событий 1847 г., утверждает он, вызвали у бюргера «решительное отвращение к абсолютистской власти», что сделало неизбежным «вспышку борьбы» против нее. Однако Бауэру недоступно понимание того, что политическая решительность бюргера, его половинчатая революционность обусловлены социально-экономической позицией. Бауэру же такой бюргер представляется как недостаточно решительная сила истории 53.

Бауэр стремился к объективной оценке мартовского и послемартовского времени. Для этого он избирает два фронта работы критики. С одной стороны, она должна бороться против старой философской партии и возникшей новой реакции — политической, с другой — против домартовской и послемартовской партии либерального бюргерства. Эту последнюю Бауэр обвиняет в исторической пассивности, в том, что она никогда не выполняла своей декларированной миссии. При углубленном анализе тактики Бауэра становится очевидным, что «борьба на два фронта» не выходила за рамки словесной перебранки и была задумана им для того, чтобы придать больше публичной весомости своей критической концепции. Разумеется, она не может дать подлинной картины политической жизни Германии того времени.

Обострение социальных антагонизмов приводит Бауэра к необходимости перейти от радикальной критики прошлого своей родины к критике настоящего — социального ее развития. Атеистическо-гуманистический смысл критики, утверждение мира без угнетающего бога и государства, мира свободных людей, естественно, подводили к пониманию классового характера социальных движений. По этому пути и пошли К. Маркс и Ф. Энгельс.

Но даже во время мартовских событий критика Бауэра опосредует явления общества так, что они в итоге оказываются философскими. Поэтому вместо ожидаемого «оживления» общественных отношений его критика уходит в чистую абстракцию, становится философской.

Следует указать на особо уязвимый пункт такой критики, а именно отсутствие связи со своим подлинным предметом; тот предмет, с которым имеет дело критическая критика, создан ею самой. Поэтому бауэровская критика перестает быть действительной, подлинной. Первейшей задачей критического процесса служит анализ отношения человека к объективной действительности, к осуществленным формам истории. С точки зрения такого понимания следует считать, что критический идеализм Бауэра является формой духовного восполнения ущербной реальности. Суперкритический дух этого идеализма так и не доходит до подлинной сути «посюстороннего мира». «Критика не образует партии... — приводят слова Бауэра К. Маркс и Ф. Энгельс, — она одинока, — одинока тогда, когда она углубляется в свой» (!) «предмет, одинока и тогда, когда она противопоставляет себя этому предмету. Она отделяет себя от всего» 54.

И все-таки критическое самосознание Бауэра, имея дело с реальными вещами, изменяло себе и создавало против своей воли нечто действительно социальное, особенно когда анализировало последствия действия религии, церкви и государства. В самой же истории его роль состоит в чистом, возвышающемся над историей кружении внутри себя самом, где происходит гибель и падение его тотальности и всеобщности, ибо субъект такого сознания «не участвует ни в страданиях, ни в радостях общества; он не знает ни дружбы, ни любви, пи ненависти, ни неприязни; он восседает на троне в одиночестве, и лишь изредка из его уст раздается смех олимпийских богов над превратностью мира», — приводит К. Маркс слова Бауэра в письме к Л. Фейербаху55.

Бауэр в своей критике проходит мимо социального содержания исторических событий; для него непонятно становление явления, непонятны формы деятельности социального человека. Субъективная деятельность мыслящих личностей представляется им в качестве всеобщей основы исторического развития, прогрессивных и актуальных идеалов будущего. Нередко «критика» не в состоянии была оставаться в рамках своего естественного значения и потому переходила границы дозволенного ей: она охотно занималась абстрактно-утопическим прожектерством, определяя, чем должно быть данное явление в его разумной необходимости.

Решимость подчинить все требованиям критики есть конечная цель бауэровского самосознания. В этом смысле без критики нет понятия, без понятия нет явления, она — способность разума, фиксирующая и

трактующая историческое содержание применительно к интересам субъекта. Авторы «Немецкой идеологии» писали, что «...не критика, а революция является движущей силой истории, а также религии, философии и всякой иной теории» 56.

Тайна критического осмысления Бауэром действительности — это не что иное, как спекулятивное конструирование ее. В результате сущность реального сводится к абстрактной субстанции критического сознания. Находясь в такой «определяющей» зависимости от него, действительность развивается стихийно, оставаясь «на дне» содержания критического самосознания. Теоретическое преодоление действительности рассматривается как подлинная основа свободного развития самосознания и осуществления прогресса; наоборот, чувственная, предметная деятельность служит препятствием этому развитию и рассматривается как эмпирический самообман в понимании прогресса. Результат такой спекуляции лишен истинности; насколько легко из действительных явлений создать абстрактные представления, настолько же трудно из последних создать действительные явления. «...У Бауэра, — писали К. Маркс и Ф. Энгельс, — самосознание есть поднявшаяся до самосознания субстанция, или самосознание как субстанция...» 57 Все представления, мысли, понятия превращаются «критикой» «в нечто самостоятельное, считаются настоящими оковами людей...»58. Поэтому «...младогегельянцы вполне последовательно предъявляют людям моральное требование заменить их теперешнее сознание человеческим, критическим или эгоистическим сознанием и таким путем устранить стесняющие их границы» 59.

Маркс критикует Бауэра именно за пренебрежительное отношение к социальной действительности. Причем Маркс представляет спекулятивную философию младогегельянцев не как фрагментарную, а как целостную систему взглядов идеализма и находит, что она ни в одной своей части не является последовательным отображением подлинной жизни. Последняя внутри бауэровской философии превращается в предикат принципа критики.

Но даже и в этом случае критическое чутье приводит Бауэра к правильному пониманию некоторых сторон исторического процесса, дает возможность сделать верные выводы относительно перспектив развития идеологической борьбы с правопорядками феодализма, отношения которого характеризуются как «отжившие», «прошлые», несовместимые со свободой человека.

Что же касается капитализма, то Бауэр не сумел дать подлинную критику его социальных порядков. Основная причина заключается в том, что при анализе исторических фактов он ограничивался лишь их духовным содержанием, лишь сферой сознания. Поэтому прошлая история оказывалась

по уровню сознания неразвитой; именно из-за господства теологии и церкви прошлое противоречит критическому сознанию Бауэра и, следовательно, отрицается, причем оно не считается конкретной ступенью исторического процесса. В этом отношении историзм Бауэра гораздо беднее историзма Гегеля. Уже в первом произведении Гегеля «Феноменология» излагается теория, для которой отчуждение самосознания производит предметность. Бауэр же увлекается субъективистской тенденцией и в итоге противоречивое единство субъекта и объекта сводит к субъекту, самосознанию. С позиции такой философии и настоящее (капитализм) оказывается духовно несовершенным.

Бауэр использовал силу критики для обоснования и утверждения политического либерализма. В этом его поддержал Руге. Как идеологическое явление либерализм рождается и оформляется в начале XIX в. Во время борьбы молодой буржуазии и передового дворянства против феодализма и абсолютизма он имел прогрессивное значение, поскольку выступал за ликвидацию сословных привилегий, а также провозглашал идеи равноправия, свободы и братства людей и наций.

Младогегельянцы вначале предложили такой вариант «социального либерализма», который приближался к социализму. Однако очень скоро они разочаровались в нем. Бауэр распространял идеи «гуманного либерализма», квинтэссенцией которого оказывалась абстрактная духовная свобода человека. Абстрактный идеал социального человека должен быть осуществлен в каждом индивидууме и в свободном государстве.

М. Штирнер рассуждал иначе: чтобы устранить неравенство в возможностях обладать имуществом, социальный либерализм предлагает отнять у каждого то, что у пего есть, и отдать обществу. Равенство всех состоит в том, что ни у кого ничего нет и никто не имеет привилегий. В то же время он видел, что в этой утопии теряется сама личность. Вначале он освобождает личность от бауэровского «доброго дела» свободы, поскольку здесь есть еще какая-то возможность говорить о свободе от чего-то или от кого-то. Штирнер говорит: «Мое же дело не есть ни божественное, ни человеческое дело; оно не есть ни истина, ни благо, ни право, ни свобода; оно есть лишь мое дело, и это дело не есть общее дело» 60.

Далее он обращается к антропологии Л. Фейербаха и мастерски обнажает слабости его аргументаций. «Энергия отчаяния» Фейербаха заключается не в том, чтобы «отвергнуть» раз и навсегда христианство, а в том, чтобы так или иначе «оставить его при себе». Кто у Фейербаха выступает в роли бога? «Абстрактный человек!» — отвечает Штирнер. — Что в данном случае считается «божественным»? — «Все человеческое!» — Следовательно, здесь действительно произошло лишь превращение предиката в субъект, и вместо

положения: «Бог есть любовь» — получился тезис: «Любовь божественна», а вместо тезиса: «Бог стал человеком» — тезис: «Человек стал богом» и т. д. Но это не более, чем новая религия61. Где здесь выход к действительному человеку?

Выход заключается в возврате к самому человеку. По Штирнеру, только сам человек способен и должен взяться за свое освобождение от всех зол действительности. Его девиз: «Освободи себя!» — означает сознательный отказ человека от всего внешнего, ибо никогда не удавалось «обрушить хотя одну преграду для всех людей»62. Неверие в исторический прогресс вынуждает Штирнера к обоснованию крайнего индивидуализма, а это — следствие младогегельянской философии. «То, что приписывают идее человечества, — заключает он, — принадлежит мне» 63.

Однако надо сказать, что Бауэр, Руге и другие «левые» пытались избегать абстрактного понимания либерализма. Для этого они старались гуманизировать его. Боле того, именно эта черта и отличает младогегельянский либерализм от понимания его старогегельянцами. До признания гуманизма в либерализме человек считался «окарикатуренным», высшая сущность его оказывалась «отрицательной сущностью». Враждебные его свободе социальные институты суть проявление такой карикатуры в жизни. Вывод заключался в следующем: гуманизированный человек «очеловеченного народа» будет бороться посредством критики с варварским миром за отмену существующего. Такой человек, по Бауэру, есть человек самосознания, сознающий потребности своего времени, и именно потому он вправе взяться за осуществление прогресса в истории. Таким образом, Бауэр и в своем либерализме не выходит за рамки субъективной социологии и просветительской стратегии в понимании исторического прогресса.

Итак, в середине 40-х гг. XIX в. явно обозначается раздвоение немецкой идеологии. С одной стороны, под напором событий в Англии, Франции и Германии литература, социалистическая и коммунистическая мысль делают крен в сторону анализа действительных причин этих событий. С другой стороны, продолжается гегелевская традиция в философии. Она показывает, что социальное развитие может идти по пути, начертанному сознанием человека. Видя множество поражений «духа», младогегельянцы утверждали, что причина столь низкого падения его — пробуждение масс. Консолидация и единство действия пролетариата на континенте представляются извращенно. Бауэр воспринимал это как катастрофу: «Народы стали безразличными друг к другу и смотрят спокойно на то, как один народ за другим гибнет. Правительства ослабли и боятся того, что они станут зависимыми от СЕОИХ подданных» 64.

Как радикальный оппозиционный критик Бауэр правильно оценил «самораспад» либерального гуманизма немецкой буржуазии. Он доказывал, что этот гуманизм есть следствие идеализации бюргером своего экономического положения. В то время как бюргер ожидал увидеть «неопределенное нечто» своего идеала, перед его глазами предстал тот всеобщий протест пролетариата, который повсеместно убеждал бюргера в неразумности XIX в.

Принципиальная несостоятельность философии младогегельянцев отнюдь не означает отсутствия всякой прогрессивности в их деятельности, и в частности в суждениях их ведущего представителя — Бруно Бауэра. Ученики Гегеля видели, что в результате предшествующих социальных революции родились такие государственные и общественные учреждения, которые ни в коем случае не соответствовали идеалам просветителей. Но значит ли это, что ложными оказались эти мечты о царстве разума, идеала? Нет. И младогегельянцы с позиции этого абстрактного идеала обрушивают свою критику на существующий миропорядок, и прежде всего на государство и религию. Их критический пафос воспламенял сердца, ставил вопрос о путях социального прогресса. По на этом, по сути, и кончается их значение.

Абстрактно-утопическим оказалось младогегельянское решение проблемы социального устройства. Но важно другое: как и чем объяснить неспособность младогегельянцев проникнуть в глубину общественных явлений, каков методологический принцип, с неизбежностью приводящий их к субъективной социологии? Дело не просто в констатации того факта, что у Бауэра историю творят «критически мыслящие личности», а марксизм утверждает, что творцом истории являются народные массы; дело не в простой замене места, перемещении понятий «личность» и «массы». Дело в самом принципе подхода к обществу и его развитию.

Если в домарксистской, в том числе и младогегельянской, философии традиционным и единственно приемлемым считался подход: от понимания человека к пониманию общества, каковы люди, таково и общество 65, то естественным представлялось, что от совершенствования человека, его духовного и нравственного развития зависит состояние общества, а развитие последнего осуществляется на основе идей выдающихся личностей. Между тем, как писал Энгельс, «взгляд, согласно которому будто бы идеями и представлениями людей созданы условия их жизни, а не наоборот, опровергается всей предшествующей историей, в которой до сих пор результаты всегда оказывались иными, чем те, каких желали, а в дальнейшем ходе в большинстве случаев даже противоположными тому, чего желали. Этот взгляд лишь в более или менее отдаленном будущем может стать соответствующим действительности, поскольку люди будут заранее знать

необходимость изменения общественного строя ... вызванную изменением отношений, и пожелают этого изменения, прежде чем оно будет навязано им помимо их сознания и воли»66.

Материалистическое понимание истории предполагает прямо противоположный младогегельянским представлениям принцип: от понимания общества к пониманию человека, сущность каждого составляет не абстрактное «самосознание», а совокупность общественных отношений. Отсюда и социальное развитие берет начало не в субъективном самосознании, а субъективное сознание развивается в связи с социальными обстоятельствами, изменениями, потребностями. Отсюда и роль выдающихся личностей в истории должна быть понята через диалектику выражения социального содержания в индивидуально-личностной форме.

Глава седьмая

«КРИТИКА» КАК МЕТОД ФИЛОСОФИИ

К. Маркс и Ф. Энгельс подвергали философию младогегельянцев самой решительной критике. Труды бывшего друга они детально анализировали в известной работе «Святое семейство», потом в «Немецкой идеологии». После этого философия Бауэра для них не имела сколько-нибудь важного значения.

Во время революции 1848—1849 гг. Бауэр критиковал действия Национального собрания и политических деятелей. При этом он изображал себя «непоколебимым критиком», атакуемым со всех сторон противниками «критики». Так, в адрес фейербаховской философии он писал: «Она» ... «не смеет знать, что критика и критики, за все время их существования» (!), «направляли и творили историю, что даже их противники и все движения и побуждения современности суть их творение, что они безраздельно держат власть в своих руках, ибо сила их — в их сознании, и мощь они черпают из самих себя, из своих дел, из критики, из своих противников, из своих творений; что только с актом критики освобождается человек, а тем самым и люди...» 1. Б. Бауэр вполне отдает себе отчет в своем коренном расхождении с материализмом.

Г.-М. Засс пишет: «Теория и практика бауэровской критики понимаются как рефлекс на неудачную попытку заменить существующие отношения бесправия отношениями права и как рефлекс на политическую беспомощность разумного управления в системе интересов... Бруно Бауэр утверждает бессмысленность революционно-политической практики, если ей не предшествует реформа мыслительной практики, которая только и может

дать опору и оправдание политической революции» 2. В отличие от своих современников — исследователей философии Бауэра типа Барниколя, Коха и др., — Г.-М. Засс наиболее близок к правильной оценке критика. Учение Бауэра есть лишь «реакция» не только на «неудавшуюся», но и невозможную попытку изменения существующих порядков.

Бауэр понимал, что традиционные теологические и философские методы защиты религиозного и политического мировоззрения устарели, необходимы новые средства овладения умами немцев, соответствующие новому этапу науки и культуры. В этом отношении он был своеобразным новатором, изобретателем нового оружия против старого мира. Этим оружием стала «критика». На протяжении всего своего развития она была предметом нападок со стороны цензуры. Поэтому печатание оказывалось делом весьма затруднительным. Бауэр жалуется, что немцы не понимают значения и необходимости его критики: «Мы работаем, — пишет он, — не только для Германии, но и для других народов...»3.

Надо сказать, что «критика» имела большой успех. О ней много писали и говорили, а старогегельянцы видели в ней революционную силу — и не только по ее теоретическим, но и по социальным последствиям, поскольку «критика» так или иначе соприкасалась с жизнью. Популярность критического самосознания вдохновляла Бауэра, и он придавал ему вселенское значение: «Существует только одно благо, одна возможность прогресса: разрыв со всем половинчатым и иллюстративным! Тотальная критика!»4.

Конечно, речь идет о критике ради просвещения народа. Эта идея была всегда основной для учеников Гегеля. В условиях зарождения и развития капитализма в Германии она стала особенно острой. Пороки, которые так укоренились в истории антагонистических формаций, обрели силу традиций, привычек и обычаев. Видя их негативную роль в истории человечества, младогегельянцы обрушили на них всю силу философской критики. Но наиболее убедительно критика давала о себе знать, когда она нападала на реальные социальные основы этих пороков — государство и церковь. Тогда она становилась критикой с определенными идеологическими и политическими целями и представляла прямую угрозу официальному режиму. «Радикальная критика считала, — писал Бауэр, — что все право на стороне народа, а в противоречиях повинно опекающее правительство; она занималась политикой и, стремясь найти почву для своей свободы, увидела ее в народе. Вся мудрость, все ее чувство собственного достоинства состояли лишь в том, чтобы сознавать свою оппозиционность правительству, оценивать все его действия с точки зрения того, что она сама считает разумным, и мерить это правительство меркой своих категорий: народ,

свобода, партия. Лучшей критикой этой радикальной «критики» была мощная реакция, вызванная запрещением «Reinische Zeitung» 5.

Религиозные и государственные апологеты ополчились против Бауэра, ибо понимали социальное значение его работ. Как иллюзорное сознание, официальная апологетика ограничивалась поиском только положительного в этом «божьем мире»; не исследуя своего предмета со стороны противоречия в нем, она априори считала свои выводы истинными.

Младогегельянцы соглашались с апологетами религии в том, что религиозные понятия и догмы являются господствующими в немецкой жизни. Но первые восставали против их господства, а вторые признавали их как нечто законное; оружие первых — критика, вторых — защита.

«Критика» Бауэра имеет свою эволюцию. В самых ранних работах исследователь рассматривал в единстве абсолютный дух и человеческую историю. В этом единстве «критика» видит прогресс, но прогресс... самосознания. Каждый последующий этап прогресса она понимает как относительный, неполный и, следовательно, отчужденный от самой своей цели. Критическое самосознание творит мир, утверждая свое творение как отличное от себя. «Отличие» и есть свидетельство противоречия «критики» со своим результатом. Создается новое различие на якобы другом, более высоком уровне. Значит, требуется снова отрицание и т. д. Этому «миротворческому» принципу, т. е. критическому самосознанию, противостоит в истории «пассивная масса». Отсюда «гнев критики», вынужденной постоянно преодолевать эту пассивность.

Критический принцип себя оправдывал, особенно когда Бауэр обнаружил возможность использования творческого характера «духа» в борьбе против догм религии, церкви и государства. Он считал, что если вначале христианская догма как новое выражение всеобщего самосознания восторжествовала над древним миром, то современная философия в силу своей развитости и завершенности вполне может критически отрицать ставшую в новое время реакционной религию, а вслед за ней и существующую действительность.

Каковы историко-логические основания «критики»? Сам Бауэр так определяет их: критическое самосознание развивается от отрицания религии, как низшей формы сознания вообще, йотом идет к опровержению «науки» о религии — теологии. Здесь уже требуется более развитое сознание — атеистическое. Наконец, критика берется опровергать социальные последствия всех устаревших форм сознания. Теперь уже необходима критика как философская категория, т. е. такой уровень сознания, который

развился и наполнился теоретическим содержанием в процессе долгого исследования негативных сторон всемирной истории.

С самого начала Бауэр весьма точно определил предмет своей критики: теология и религия, церковь и государство. Результаты исследования в этих областях вышли далеко за пределы той цели, которую он ставил. Его работы вызвали атеистические, философские, политические, правовые, социальные споры и сделали его признанным лидером младогегельянцев. Уже в 1840 г. Бауэр написал более восемнадцати увесистых томов различных произведений. Он затрагивал в них не только духовные, но и социальные вопросы. Поэтому в оценке его «критики» следует исходить не только из атеистических, теологических, но и из философских предпосылок,

«Критика» как принцип деятельности самосознания с необходимостью возникает, по Бауэру, ради преодоления «тысячелетних сопротивлений» религиозного сознания. В ней —. то чистое самосознание, которое оценивает результат всего донынешнего исторического развития, оживляет все мертвые утверждения в христианской теологии и противопоставляет себя застывшему догматизму апологетов6.

Теологический же догматизм, наоборот, ищет «разум в букве» своих источников и занят тем, чтобы доказать его наличие в них. Для этого теологии необходимо «насилие» «буквы» над человеком, дабы оправдать свои посылки. Эти «теологические бесстыдства» и разоблачает критика. Будучи критически негативной, она воспринимает все творения самосознания как инструмент разрушения неразумного в существующей действительности. Такой радикализм критики младогегельянцев оказал значительное влияние на развитие в среде немецкой интеллигенции политической оппозиции.

Вначале «коронованный доверием» Гегеля Бауэр распространил диалектику учителя в исторических исследованиях, выбрав самую действенную функцию ее, а именно критическую. А после смерти Гегеля никто из его учеников не был столь крупным исследователем в их среде, как Бруно Бауэр. Правда, его критика неоднократно терпела поражение в силу своей субъективно-идеалистической абстрактности; кроме того, она оказалась пассивной в разрешении многих «загадок» истории, в проведении и отстаивании философски чистого и всеобъемлющего духовного гуманизма в теории и т. д.

Прежде чем приступить к решению определенных историко-теологических и историко-философских проблем, «критика» исследует самое себя как возможное орудие познания. Основной функцией этого гносеологического средства объявляется отрицание, которое для «критики» становится

самоцелью; более того, без отрицания сама она невозможна и немыслима. Далее, чтобы отрицать, надо анализировать явления на самом высоком уровне абстракции и оперировать при этом понятиями и категориями определенной философии. Сферой, в которой вращается «критика», является гегелевская философия. «...Критические отношения, — писали К. Маркс и Ф. Энгельс, — растворились теперь в отношении абсолютной критической мудрости к абсолютной массовой глупости. Это основное отношение выступает как смысл, тенденция, разгадка прежних критических деяний и битв» 7. Такая критика, естественно, вырастает только на почве идеализма.

После исследования теологии, религии, церкви и государства идеализм Бауэра обретает право называться «творческим идеализмом». Он необходим для рационального конструирования таких общественных отношений, которые во всем должны быть согласны с «критикой», ее выводами и установками. Определения ее абстрактны и бессодержательны, особенно там, где речь идет о социальных выводах: «...время революции, в которое французский народ попытался силой утвердить себя как свободный народ и порвать с религиозной традицией, было для критики ни больше, ни меньше как символом свободной политической сущности...» 8.

Идеализм и «критика» составляют единство. Но, в отличие от объективного идеализма Гегеля, Бауэр более всего боится потерять свободу и суверенитет субъективного духа, его критически-творческое начало. Именно поэтому у Бауэра есть своя исходная точка, своя предпосылка — это он сам. «В своем собственном движении, — читаем мы в «Святом семействе», — он проделал вслед за тем то движение, которое «философия самосознания» описывает как абсолютный жизненный акт. Он снова упразднил «различие» между бесконечным самосознанием, как «продуктом творчества», и творящим субъектом, т. е. им самим, познав, что бесконечное самосознание в своем движении «было лишь им самим», Бауэром...» 9.

Из дуализма «критики» и действительности вытекают все постулаты и противоречия, составляющие содержание бауэровской философии. В ней создается такая ситуация, которая сводит на нет все рассуждения и претензии философа. «Критика», оценивающее сознание должны относиться к своей противоположности, т. е. действительности. Но это отношение оказывается только формальным. Критическая оценка может быть содержательной по крайней мере при двух обстоятельствах: содержание оценки, во-первых, зависит не только от того, кто оценивает, но и от того, что оценивается, и, во-вторых, критика всегда основана на определенном положительном начале, выработанном в процессе социальной практики. Однако бауэровское критическое самосознание отвергает и первое и второе, оно — «абсолютный жизненный акт». Поэтому «критика» оказывается бессодержательным

методом, которому присущ догматизм и пессимизм: исходя из субъекта, он здесь же возвращается к нему, к персонифицированному субъекту.

Черпая материал для критики в идеалистических духовных источниках, философия Бауэра становится изолированной от подлинных исторических эпох и событий. Будучи лишенной содержательности оценок, она превращается в отрицание самое себя. Как противоречие между методом и системой свидетельствует об отсутствии целостности и истинности гегелевской философии, так и у Бауэра совмещение субъективного идеализма с критикой существующего приводит к самоотрицанию его философских построений.

Победоносное шествие «критики» против действительной истории состоит в том, что она превратила историческую действительность в противника, в свою противоположность и сама находится уже не в истории, а «в самом Бауэре». Критика, просвещение и самосознание берутся познать историю, отвлекаясь от ее объективного характера. Поэтому и способы познания оказываются лишь внешне деятельными, эффективными; они охватывают явления действительности, противопоставляя ей целесообразность, необходимость и тотальность «критики» как субстанции истории. Осуждение подобной концепции критики находим у В. И. Ленина. Он писал: «Эти господа проповедовали критику, которая стоит выше всякой действительности, выше партий и политики, отрицает всякую практическую деятельность и лишь «критически» созерцает окружающий мир и происходящие в нем события» 10.

В бауэровской критике возникает противоречие знаемого и незнаемого: знаемым становится сама «критика» как деятельная сторона самосознания, а незнаемым остается действительность, поскольку она лишь частично входит в сферу критического познания, выступает как негативное противостояние деятельному самосознанию. «Критика» как чисто духовное явление делает для себя предпосылку, «образует» для себя природное; превращая последнее в объект, она противопоставляет ему себя и сама себя вынуждает к диалектическому развитию как единичная и индивидуальная «самость». Содержанием критического самосознания, наконец, может быть то, «что есть мысль в себе» и что определено для него априорно. В своем противопоставлении «критики» всему наличному, действительному Бауэр просто повторяет «слово в слово» гегелевскую теорию о «предсуществовании категорий», наделенных творческой силой.

Все формы сознания Бауэр рассматривает как исторические явления, сами по себе не имеющие отношения к своему времени. В результате получается, что они всегда несовершенны. Так, XVIII в., как век просвещения, хотя и предпринял попытку поставить мысли на реальную почву и добиться их

признания, но все-таки эта попытка закончилась неудачей и, ибо не было здесь учтено значение подлинной философской критики, ее силы именно в теории, а не практике. Поэтому «теория в XVIII в. еще не завершилась», а сама эта «попытка» осталась экспериментом своего времени. Такие половинчатые определения — следствие той философии самосознания, которая была «предвосхищена в гегелевской. «Феноменологии» 12.

Об имманентном характере «критики» Бауэр говорит с самого начала своей деятельности. Так, еще в «Критике синоптических евангелий» мы узнаем, что к критике религии он пришел без «предпосылок извне», естественным путем критикующего теолога, который, исследуя теологические источники, сделал вывод, что они суть «продукты человеческого самосознания». В процессе своего развития такая «критика» должна представить новую эру в истории — эпоху критического самосознания; по своему призванию она занимается чем-то в самом себе необходимым; она созидает прочные убеждения, необходимые для социальной активности субъекта, для реализации им исторического прогресса.

С теоретическим понятием «негация» действительности; связан в философии Бауэра практический смысл «критики». Первым требованием для преодоления негации следует считать то, что при критическом отношении к предмету познания признается независимость разума, а также исключается влияние внешних предпосылок на его активность. В этом случае критика Бауэра обнаруживает скрытую «тайну» в формах сознания, «правду» этого сознания в чистом виде. Независимость и абсолютность критики здесь налицо. В таких случаях человек равняется самосознанию, а его предметная сущность тождественна с отчужденным самосознанием. Для такого рода сознания предметность всегда есть нечто отрицательное, само себя упраздняющее.

Есть и второе требование в теоретическом и практическом преодолении негации. Оно заключается в признании «практического» акта действующего философа. Логику этого акта Бауэр называет универсальным порядком в исследовании, а сама критика становится всепоглощающим осмыслением, низвергающим и уничтожающим само бытие предмета познания. Вместо того чтобы включить в предметно-практическую деятельность человека с его различного рода интересами (в том числе и духовными), Бауэр предается «необузданному брожению» критики и выдает ее за высшую «практическую разумность». В этой связи К. Маркс и Ф. Энгельс отмечали, что «...абсолютная критика научилась ... по крайней мере, одному искусству — превращать реальные, объективные, вне меня существующие цепи в исключительно идеальные, исключительно субъективные, исключительно во

мне существующие цепи и поэтому все внешние, чувственные битвы превращать в битвы чистых идей» 13.

Критика Бауэра есть процесс познания, в который вовлекается множество духовных и социальных явлений. Как познавательный процесс критика характеризуется двойной абстракцией. Сначала происходит абстрагирование конкретно-исторического содержания анализируемого явления с вычленением внутренней его структуры и функциональных связей. Это искусно делал Бауэр при анализе, например, религиозных или феодальных пережитков. Первый этап абстрагирования в определенной мере еще связан с рассматриваемым историческим явлением, но и в этом случае критик не соприкасается с той сферой действительности, которая объективно должна быть основой данного явления. Единственной основой его признается степень разумности с точки зрения критического самосознания.

Следующий этап абстрагирования, в отличие от первого, который так или иначе связан с «сущим», заключается в переходе в область «должного». Здесь происходит перевертывание действительности «с ног на голову»: главное для критики состоит не в том, соответствуют ли ее выводы действительности, а, наоборот, в том, соответствует ли действительность выводам и предписаниям критики.

Всякий раз, когда критика Бауэра отвергает какую-либо форму исторического сознания или явления общественной жизни, она отрицает форму сознания вообще, явления жизни вообще, безотносительно к реальной общественной практике. Они обрекаются «критикой» на призрачное существование, поскольку все открытия в философии, политике, религии до «критики» рассматриваются лишь как цепь заблуждений. В действительности все духовные образования, само философско-критическое отношение к миру являются продуктом социально-экономического развития общества. Бауэровская же критика все заблуждения и истины сознания выводит из ... сознания, создавая замкнутый круг аргументации, поскольку и посылки, и основания, и заключения не выходят за рамки субъективного сознания.

Основная проблема и задача критического самосознания заключается в том, чтобы подмечать и отрицать «неразумное» в существующем и тем самым приближать действительность к идеалу. Но уже потому, что в сравнении с критическим самосознанием существующая действительность всегда эмпирична, натуралистична и отягощена неразумностью масс, соответствие между «разумным» и «неразумным» никогда не будет достигнуто. Что же остается делать в данных обстоятельствах? Ответ у Б. Бауэра таков: внедрять в умы людей идеал, просвещать с целью формирования мыслящего человека.

Благодаря «критическому самосознанию» политическое, идеологическое движение должны стремиться к абсолютному освобождению духа, который у Гегеля удовлетворялся лишь умозрительным созерцанием. В отличие от такого способа познания, критика требует радикального подхода к объекту. Радикализм ее заключается в стремлении поставить в абсолютную зависимость объекта от субъекта, истории — от самосознания личности.

Будучи субъективно-имманентной, «идеально простой», критика Бауэра вбирает в себя все содержание философской системы, априори лишая ее связи с жизнью. Только так критика может доказать ограниченность прошлого мировоззрения. Всякое ее столкновение с действительностью должно делать философию «мирской», и в этом случае, по мнению Б. Бауэра, она превращается в обывательские рассуждения. Эдгар Бауэр писал об учении своего брата: «Критика не должна считаться ни с чем, кроме одного: как остаться верной своему призванию — истинное и доброе отделять от ложного и дурного. Она разящий меч в руках науки ... Критика, наука, философия желают, чтобы каждый, и в первую очередь благодаря самому себе, стал Человеком. Она направлена, таким образом, против всего ... что ограничено, старо и относится к области предания...» и.

Страсть к разрушению, отрицанию делается в методе Б. Бауэра самоцелью. Именно в этом смысле— в смысле раздувания, абсолютизации критического момента гегелевской диалектики — следует понимать младогегельянскую «революцию» в методе, способе познания. Основным предназначением такого метода считалось не познание реального мира, действительности, а обнаружение сущности чистого духа в форме самосознания, в последовательном воплощении его в конкретных исторических эпохах. Для этого и требовались критические исследования: «Этот поворот (в критике. — И. Я.), — писала «Всеобщая литературная газета», — собственно говоря, не был новым. Теория постоянно занималась критикой самой себя; все время стараясь выдвинуть новые опорные понятия, — она никогда не заигрывала с массами и никогда не строила себе иллюзии по поводу аплодисментов массы — она всегда остерегалась запутаться в предпосылках своего противника» 15. А если «критика» и вынуждена заняться своим противником, то лишь с единственной целью — убедиться в том, что у нее с массой одни интересы» 16.

Такому познанию Маркс и Энгельс противопоставляют коммунистическую, действительно философскую критику. Именно ей «...с самого же начала соответствовало на практике движение широкой массы, в ущерб которой происходило до сих пор историческое развитие» 17. И далее они приводят в качестве примера метод познания социалистов Фурье, Оуэна

и др., которые догадались о существовании основного порока буржуазной действительности и подвергли резкому отрицанию ее основы.

В чем конкретно обвиняет «критику» Маркс? «Неосновательность — их (младогегельянцев. — И. Я.) неизбежный удел: ведь даже критический теолог остается теологом, т. е. либо он вынужден исходить из определенных предпосылок философии как какого-то непререкаемого авторитета, либо, если в процессе критики и благодаря чужим открытиям в нем зародились сомнения в правильности этих философских предпосылок, он трусливо и неоправданно их покидает...» 18.

«Критика» правильно подметила соотношение таких понятий, как «сущее» и «должное» (Sein und Sollen). Но именно подметила. Чтобы дойти до социальной сути и обусловленности этих понятий, требовалось познание законов общественного развития, материалистическое понимание истории. Старые понятия идеализма, которые безраздельно господствовали в немецкой идеологии конца 30-х — начала 40-х гг., не способствовали раскрытию, в частности, проблем взаимодействия субъекта и объекта, соотношения сущего и должного с диалектико-материалистических и историко-материалистических позиций. И на этой идеологической почве быстро распускались цветы младогегельянства.

Со второй половины 1837 г. и до середины 1841 г. Бауэр и Маркс прошли школу античных философов, а это значит, что они разрабатывали преимущественно философские вопросы политики, религии, науки. Однако смысл необходимого преобразования философии впоследствии принципиально по-разному понимался Б. Бауэром и К. Марксом. По Марксу, великая преобразующая и революционизирующая роль философии возникает лишь тогда, когда философия становится «мирской» в смысле глубокого научного отражения законов развития самого материального мира и когда главным принципом бытия и развития философии является связь теории с практикой. У Бауэра же философия «обмирщается» потому, что вынуждена критиковать неразумный мир, а мир должен стать философским в смысле беспрекословного воплощения в нем «декретов критики».

Буржуазная история философии находит, что среди критических потрясений всего XIX в. Бруно Бауэр остается выдающейся фигурой, а его «критика» имеет все основания быть актуальной и в современных условиях. Бауэра сравнивают с «фигурой Сократа». В критике библии и религии Бауэр оказывается «более сведущим, чем его современники», «более критичным», чем его учитель Шлейермахер, чем «отступник-теолог Л. Фейербах», даже более последовательным, чем «друг и товарищ свободы — М. Штирнер»; он критикует «глубже, чем элегантный и одухотворенный гуманист Д. Штраус».

Критика Бауэра якобы оказалась более «весомой» в области политики и религии, чем у «бывших друзей и учеников» — К. Маркса и Ф. Энгельса, которые «вскоре предпочли реальный мир бессильному миру идей» 19. Но как раз и надо иметь в виду то, что «реальный мир» является критерием истинности критики К. Маркса и Ф. Энгельса. Поэтому если среди учеников Гегеля и выделяется Бауэр более радикальной критикой библии, то по сравнению с Марксом и Энгельсом он был и остается всего лишь «критическим теологом», и напрасно здесь Барниколь старается представить его «критику» эталоном, образцом исследовательского искусства.

Критика, как метод познания и оценки, в истории философии всегда имела место. Еще Аристотель оставался благодарным даже тем философам, взгляды которых не разделял, ибо и они «привнесли кое-что своим предварительным упражнением в развитии нашей способности к познанию»20. А Бэкон считал, что при изучении истории человеческой мысли следует путем критики «...произвести восстановление наук и искусств и всего человеческого знания вообще...» 21, исключая необоснованное ниспровержение и сокрушение всех предшествующих мнений.

В немецкой классической философии критическую оценку социальной неопределенности и политической неустойчивости Германии начал еще Кант. Разгадку их он стал искать в природе человеческого разума. Человечество, по Канту должно стремиться в развитии социальной жизни ко всеобщему и необходимому, т. е. к торжеству разума. Именно в разумно организованном обществе все виды жизнедеятельности достигают высшей степени непринужденности и согласованности, т. е. свободы. В этом механизме осуществления свободы задача философии истории состоит в том, чтобы показать весь накопленный фактический позитивный материал просвещения. Отсюда sapere ande — «имей мужество» пользоваться собственным умом! — таков девиз Канта. Одной из функций разума является критика и она должна взяться за «самое трудное из своих занятий», а именно «учредить суд», который «в состоянии устранить все неосновательные притязания» знания, но «не путем приказания», а путем критики22. Расчищая себе дорогу к объективному идеализму, Гегель в 1802 г. писал: «В какой бы области науки ни заниматься критикой, она требует мерила, которое столь же независимо от ценителя, как и от того, чье произведение оценивается» 23.

Конечно, критические традиции классической немецкой философии не могли кануть в Лету. Лучшие ее стороны заимствованы Марксом и Энгельсом и заняли в истории марксизма свое законное место. Что же касается идеалистического понимания критики, то оно унаследовано современной буржуазной философией. Лидеры Франкфуртской школы стремились «усовершенствовать», «осовременить» критику. Одновременно

они подвергли детальному анализу ее противоположность — «практику». Но, как справедливо заключает И. С. Нарский, совершенно «ничего определенного и конкретного о «практике» лидер Франкфуртской школы Адорно не сообщает. Его «практика», как это в свое время получилось у младогегельянца А. Руге ... сводится к чисто вербалистской мишуре («к практике» критики) на словах» 24.

Нередко буржуазные сторонники «критики», анализируя возможности критического познания, делают весьма пессимистические выводы. «Агрессивность критической социальной теории, — определяет Б. Вильмс, — есть оборонительный бой. Возможно, в случае стратегического отступления: мышление возвращается к своему исходному пункту — к субъективности, чтобы сохранить по крайней мере ее». Другие просто объявляют, что «критическая теория» не в силах прогнозировать будущее. Маркузе пишет: «Критическая теория общества не располагает понятиями, которые способны перебросить мост через пропасть, разделяющую настоящее и будущее» 25.

Традиции бауэровского понимания диалектики как критического отражения действительности бытуют и в работах сотрудников журнала «Праксис». В недавнем прошлом они давали «всесторонний» анализ диалектики, по-своему раскрывая ее теоретическое и социальное значение. Например, одни признавали за ней право быть лишь «критической мыслью», направленной на отрицание всех социальных условий жизни человека, независимо от его общественной принадлежности. Другие представляли ее как «критическую теорию», как философскую концепцию общества, основной задачей которой является критика современности и которая имеет универсальный характер. Такая концепция-де стоит над всеми идеологическими и философскими системами, одновременно отрицая и содержа в себе истину всех. «Критическая теория» выступает как «негативная диалектика», т. е. как метод познания со следующими задачами: толкование и объяснение философско-идеологических систем и критика их. В процессе критики вырабатываются всеобщие принципы знания и познания общества. Такая «критическая теория» в итоге возвышается над всем человеческим мышлением и ставит себя вне его.

«Негативная диалектика» явилась одним из философских «открытий» журнала «Праксис». Н. Пруха в статье «Марксизм и направления в философии» говорил о том, что диалектику К. Маркса, как и всю его философию, нельзя рассматривать в непосредственной связи с задачами конкретных социальных интересов и событий, а философские споры и, дискуссии не должны носить характер идеологической борьбы 26. Другой философ этого журнала М. Маркович понимает диалектику К. Маркса как

«некритическую онтологическую доктрину» 27. Итог подвел И. Супек на симпозиуме в Москве: «Если имеется желание сохранить термин «диалектика» и кое-что из старой философии (т. е. марксизма. — И. Я-), то диалектику следовало бы применить к отношению между человеком и миром, субъектом и объектом, а лучше, если вместо нее примем «гуманистический универсализм»28.

Говорить о том, что диалектика только критична или только теоретична, значит пытаться «замкнуть» ее в рамках познания, где она способна лишь сознавать, а не творить действительность, способна только примирять социальные противоречия, а не разрешать их. В этом отношении ни лидеры Франкфуртской школы, ни сотрудники «Праксиса» ничего нового не сказали, они лишь повторили то, что задолго до них говорили субъективные идеалисты.

Глава восьмая

БРУНО БАУЭР И РУССКИЙ МИР

«Началась ли и в России эпоха Запада?» — спрашивает Бауэр 1. Уже в самом вопросе заранее допускается некое само собой разумеющееся неразрешимое противоречие между Западом и Востоком. Оно, согласно мнению западных просветителей, заключено в образе жизни, культуре, религии, организации государственности, просвещения и, наконец, в особенности философии Востока, т. е. России.

Вопрос о различии между «Востоком и Западом» довольно сложен и имеет долгую историю. С первой половины XIX в. вопрос этот обрел идеологический и политический смысл. Он нередко упирался в своем разрешении в национальную особенность развития Востока. Еще Гегель ошибочно утверждал, будто народами, «воплотившими» в своем «национальном духе» философские сокровища «абсолютного духа», были лишь западноевропейские народы: греки, римляне, немцы. Согласно Гегелю, «философия в собственном смысле начинается на Западе. Лишь на Западе восходит... свобода самооознания»2. Что же касается философии восточных народов, то она представляет собой «мысль на стадии созерцания»; поэтому она не оказала существенного влияния на всемирную философию.

Понятно, что при таком подходе к возникновению философии можно делать самые реакционные, националистические выводы, затемнять действительную историю, историческую правду о философии, ее истории. Но вопрос остается и с ним нельзя не считаться. Хотя он и не был предметом особого исследования в марксистской историко-философской литературе,

тем не менее многие авторы так или иначе касаются его, когда речь идет о взаимодействии двух культур: Запада и Востока. Не только просветители Запада отрицали революционность русского народа, но и в самой России находились такие, которые абсолютизировали различие корней в историческом происхождении государств Востока и Запада. М. Погодин, например, писал: «Западные европейские государства обязаны своим происхождением завоеванию, которое определило и всю последующую их историю, даже до настоящего времени». При этом он ссылается на сторонника этой теории Тьери, который писал, «что основание новых больших государств было преимущественно действием силы». А раз «начала различны, то и следствия различны», поэтому «Западу на Востоке быть нельзя» 3.

Россия никогда не была безучастной к социально-идейному развитию Запада вообще и философскому в частности. О занятиях русских молодых ученых, совершенствующих свои познания за границей, мы читаем, например, следующее: «Доктор философии Лужин слушал новейшую историю у проф. Раумера; философию у проф. Мишле — строгого последователя Гегеля; философию истории у проф. Ганса; естественное и всеобщее право у него же»4. Подобные отчеты делались систематически в русских журналах. Но распутать «клубок противоречий» немецкой философии оказалось делом нелегким. Ее основной представитель Гегель широко был известен в России. Его «восхваляли и бранили, возводили на пьедестал и затаптывали в грязь, — пишет А. И. Володин,— а между тем читали, изучали, переводили, издавали... Гегель — живое действующее лицо в жизни отечественной мысли XIX в.» 5

Как же понимали русские просветители немецкий духовный мир? В русских журналах писали: «Умозрительную, трансцендентальную философию» немецкая интеллигенция называет «типом своего ума», «выражением бытия» и «формой своей личности», немцы склонны «создавать истину, а не познавать», «заменять действительность идеями, а не творить ее»6. На пути «согласить несогласимое» германская философия «день ото дня уединяется», а потому ей пора «в отставку» и, по милости, освободите от нее русских, которые всегда славились своим здравым смыслом»7.

С 1835 г. начинает свои публикации о состоянии науки и искусства Англии, Германии и Франции журнал «Отечественные записки». А в 1839 г., в разгар борьбы старо- и младогегельянцев, он знакомит русского читателя с «проповедями христианина» Толука, которого беспощадно критиковал Бауэр; дает краткие аннотации на сочинение Лео «Послание к Герресу»; описывает «скандальный спор» «знаменитого профессора-историка» Лео с

гегельянцами; указывает на «любопытное явление» — книгу талантливого и интересного доктора» А. Руге «Preussen und Reaktion», на его «энтузиастические мысли» в «Галлеской газете» 8 и т. д.

Конечно, в такого рода описаниях нет глубокого критического исследования, нет серьезных выводов и обобщений, но есть правдивая, не искаженная субъективными оценками информация о философских, религиозных идеях за рубежом. Главное — это то, что информация своевременна. Там же, где авторы критически оценивают эту информацию, выводы чаще правильны, нежели неправильны. Две причины видят русские в «раздоре начал» духа на Западе. Это прежде всего Реформация в Германии, которая дала «свободу» критике религиозных источников. Ко второй причине русские интеллигенты относят революцию во Франции, приведшую Европу к новому духу времени — духу революционной нетерпимости ко всему тому, что раньше считалось незыблемым.

Россия не осталась от этого в стороне. В 1841 г. С. Шевырев писал: «Запад и Россия, Россия и Запад» — вот результат, вытекающий из всего предыдущего, вот последнее слово истории, вот данное для будущего» 9. Вряд ли можно признать приоритет Запада в выдвижении вопроса «Восток — Запад». Этот вопрос интересовал Восток не меньше, чем Запад. До конца XIX в. русские мыслители будут заниматься им. Будут выдвигаться различные точки зрения на причины «отсталости» Востока: то «особенность» его национального характера, то «естественная и вековечная пассивность» русского и др. Но не только русские просветители отстаивали особенность своего социального развития. В Германии, например, Карл Грюн писал, что его родина не должна повторять историю Франции, ибо Германия обладает наукой и философией, и они позволят ей избежать ошибок Франции. «Мы, — заключает он, — не должны сами проходить окольный путь, опыт других стран позволяет избежать его» 10. Здесь кстати будет привести и прогноз русского народника Н. Михайловского: «Мы представляем собой народ, который до сих пор был только, так сказать, прикомандирован к цивилизации. Мы владеем всем богатейшим опытом Европы... Наша цивилизация возникла так поздно, что мы успеем вдоволь насмотреться на чужую историю и можем вести свою собственную вполне сознательно...» ". В этом стремлении заглянуть в будущее социального развития наблюдается некое единство работы просветителей разных стран...

Постепенно в русской общественной мысли все большее место занимают идеи французской и немецкой революций. Возникал вопрос: какие социальные идеи могли утвердиться в России, каково их практическое значение в ее реальной истории, а стало быть, и каково их влияние на общественный прогресс? Так или иначе Россия XIX в. была охвачена

просветительскими проблемами, как и страны Запада. Отсюда совсем не случайна и заинтересованность Бауэра русским вопросом.

В 1852 г. после получения предложения газеты «New-York Tribune» сделать в ряде статей «обзор общих политических взаимоотношений в Европе», он обратился к новой для себя теме — теме России. И уже с весны 1852 г. до начала 1855 г. вышло десять книг и брошюр, в которых Бауэр большое место уделяет истории развития церкви, религии культуры и политики России. Обращение к России последовало после предварительного анализа большого труда немецкого барона А. Гакстгаузсна 12, который в свое время (40-е гг. XIX в.) по заданию прусского короля и с ведома русского царя Николая I объехал европейскую часть России для ознакомления с аграрным законодательством.

Бауэр и в вопросе о России остается верен своей исследовательской тактике: анализ истории предмета и есть начало его познания. При знакомстве с такими его работами, как «Russland unci Germanenthum» (1853), «Die jetzige stellung Russland» (1854), убеждаешься в чисто бауэровском обосновании «историко-политических» экскурсов в историю России и Европы. С чего начинает исследователь? «Это было лишь правомерным следствием теоретической слабости последней философской системы (Гегеля. — И. Я.), — возмущается Бауэр, — привнесенной культурой западной Европы, если Гегель ничего не знал о кризисе, который должен пережить германский мир, и не имел места для России в своей системе» 13.

Этот справедливый упрек Бауэра в адрес ведущей философии Запада служит первой предпосылкой в его работе над русским вопросом. Он настолько увлекся Россией, что даже инициатива в выходе работ полностью исходила от него. Добровольно нес он все расходы, связанные с изданием своих работ. Чувствуя, что Россия представляет благодатный материал для исследования, Бауэр торопится проследить историю возникновения и развития ее культуры, просвещения и т. д. Причем все это он вовлекает в орбиту своего критического самосознания. Параллельно он подвергает критике представителей немецкого идеализма XVIII и XIX вв.: «Все эти немецкие философы (Кант, Фихте, Гегель и др. — И. Я.), которые придали взглядам своей нации самое высшее и чистое выражение, думали только о Западе. Восток для них не существовал, — отношение германского мира к России для них не существовало» 14.

Оказывается, что причиной «отсутствия» в германском духовном мире России послужила сама немецкая философия, точнее, ее замкнутость. Немецкая интеллигенция, отмечал неизвестный автор в статье «Кризис философии классического идеализма в Германии», «была теплична, она была оторвана от народа и его интересов и ничего общего с ним не имела» 15.

Бауэр пошел другим путем. Он исследовал реальные исторические взаимоотношения России с Европой, ее политические, экономические и культурные связи, которые в итоге способствовали выделению России в качестве суверенного государства. При этом Бауэр не проходит мимо «русского» как исторически конкретного человека и восхищается его способностями: «русский прилагает все силы к достижению цели» в жизни; более того, он ставит ее в зависимость от «смысла исторического значения» русского народа. Такой «русский» по предприимчивости сравним только с «древним греком»16. И далее Бауэр обвиняет недальновидных идеологов и политиков европейских стран в том, что они не замечают того превосходства государства «русских», которое уже имеет влияние на саму Германию. В подтверждение своих слов он ссылается на «искусство» русских царей, на «шедевры» их политики в «исторических делах» 17.

Знакомясь с историей России, Бауэр все больше убеждается в катастрофическом росте духовной «диктатуры» ее в Европе. При этом он ставит развитие России в зависимость от последний революции 1848 г. и обвиняет либералов, не разгадавших «внутренней силы России»: «Революция 48 г., от которой Запад еще раз ожидал, но без действительного убеждения, разрушения восточной (русской. — И. Я.) диктатуры, имела своим следствием лишь ее усиление» 18.

Что имеет в виду здесь Бауэр?

Он замечает, с одной стороны, «реакцию» русского царизма на европейские революции и в связи с этим на его политику в Европе; с другой — как крепостная Русь жадно усваивает революционные традиции Запада, как русские просветители изучают и распространяют французские и немецкие революционные идеи в широких слоях своего народа. Действительно, можно сказать, что после спада политических интересов и духовного надлома русской мысли в 20—30-е гг. к середине XIX в. для «идейной» России Запад был и социально, и духовно «обнаружен». А раз это так, то следовал вопрос: каково влияние России на Запад. Бауэр, конечно, имеет в виду прежде всего Германию. «Вопрос теперь стоит о судьбе Европы», — начинает он. Ее будущее, оказывается, зависит от того, «подчинятся ли германские народы русскому влиянию подобно тому, как греческие народы подчинились римскому» 19.

Бауэр пытается решить этот вопрос через анализ событий, имевших место в жизни Европы. Революция 1848 г. продолжала волновать и интересовать европейскую интеллигенцию. На страницах журналов и газет обсуждались перспективы развития социальных явлений в условиях капитализма. Бауэр не мог оставаться в стороне от них. Он стремился решать общественные проблемы, «приподнять завесу судьбы» европейских государств, обращаясь

именно к исследованию наиболее существенных событий. Так, он определяет, что после 1848 г. стали меняться «роли» государств, и прежде всего политические. Революция не могла не сказаться на умонастроениях людей. Поэтому проведение той или иной политики зависело от состояния революции, от степени ее развитости, зрелости на европейском континенте. А если иметь в виду Крымскую войну, то европейские события действительно не могли не становиться предметом анализа младогегельянцев. Именно Бауэр первый стал заниматься этими «историческими иллюстрациями» в единстве и стал искать общую причину их возникновения. Если революция явила «распад и катастрофу», то война — «страх и надежду» Европы. «Страх» на случай победы России в Крымской войне, «надежду» на спасение от революций. Где выход? В необходимости признания «феодального социализма», исходящего теперь не от «критически мыслящих личностей», а от «мужика», в том числе и от русского.

Идеи «феодального социализма» пропагандировались представителями прусской консервативной партии, и Бауэр добровольно стал их приверженцем. Это не слабое место в политической, идеологической и философской доктрине Бауэра, как признает Э. Барниколь 20, а крах всех его критических исканий. Напрасно Бауэр мечется в поисках новых оправданий своей «критике» — он их не находит, хотя часто ставит самому себе вопрос: «Где встанет новый дух?» и старается найти ему решение. Немец, говорит он, не должен ждать, пока придет русский и вызовет из разрушенных предметов Запада рождение нового...

В чем слабость таких абстрактных заключений? В том, что «критика» относится лишь теоретически к событиям, а то, что события относятся практически к «критике», Бауэром не было учтено. Это особенно хорошо видно, когда он начинает искать причины войны (Крымской). Как саму ее, так и ее предпосылки он рассматривал со своей традиционной точки зрения: как войну «культур», «цивилизаций», как «битву цивилизации против варварства». Подлинные же причины войны, конечно, были социально-экономические. К середине XIX в. промышленный капитализм Западной Европы достиг зрелости. Нужны были новые рынки. Но и это не единственная причина. Другой причиной была необходимость в послереволюционный период развития Запада, когда движение чартистов, события 1848 г. еще явно напоминали о себе, отвлечь рабочий класс от революционных выступлений внутри Англии, Германии и Франции. После этого нельзя не иметь в виду то положение, которое возникло в Европе в результате Крымской войны21.

Бауэр проводит мысль о том, что старая немецкая цивилизация зависит теперь, оказывается, не от самой Германии и социальных законов ее

развития, а от Востока, который разрушительно и отрицательно влияет на нее. Этот неутомимый исследователь и беспощадный критик старой и новой немецкой действительности, старой и новой культуры и философии предлагает немцам теперь самим ответить на вопрос, будет ли новый мир называться русским. «Русский, — продолжает он, — рассматривает западную культуру как нечто чуждое, от которого он присваивает себе лишь то, что служит его целям, власти, влиянию и господству»22. Свидетельство этого — преобразования Петра I, оставившего в момент смерти русский народ «наполовину втянутым в мир культуры, наполовину пребывающим в путах сил природы». Но и такой народ демонстрирует силу и могущество; он «с обликом человека и телом льва есть сфинкс». Россия стоит перед Европой и задает ей проблему — решить загадку будущего23.

Со всей ясностью и категоричностью Бауэр отдает предпочтение России в созидании будущего. Он это делает после того, как знакомится с деятельностью русских революционеров, перенесших философию Гегеля на русскую почву. В Москве «в течение 30-х гг. в борьбе против гегелевской редукции мира и истории» развилась идея критики. В московский университет гегелевская философия получила «вход в 1826 г.». «Круг молодых людей» настолько был воодушевлен силой «мистической» системы Гегеля, что, как представляется Бауэру, Россия восприняла «критику»: «Александр Герцен принес в спор своих философствующих друзей утверждения», которые соответствуют тому, что «мудрость берлинского мастера (Гегеля. — И. Я.) соединяется с французским социализмом и не оставляет камня на камне от старого мира... Михаилу Бакунину импонировала сила его (Гегеля. — И. Я.) У диалектики и смелость конечных выводов немецкой философии; Бакунин не боялся уничтожения существующего...»24. При подобном отношении к действительности Бауэр пытается искать «среди распада богатейшие зародыши жизни». И: что же он находит? Прежде всего противоречие в логике развития жизни и духа. Жизнь не становится достоянием традиционной философии. Для такой «жизни» философия «умирает».

«Является ли, наконец, — спрашивает Бауэр, — случайным то, что в тот самый момент, когда духовное превосходство метафизики пришло к концу, одна нация (русская. — И. Я.), которая с начала своего существования была чужда философии Запада, претендует на особое влияние?» И Бауэр отвечает: «Нет! Не является!» Катастрофа, постигшая европейскую государственную систему, конституционализм и философию, по мнению Бауэра, была обусловлена внутренними причинами и противоречиями самой духовной жизни. Именно поэтому философская литература после 1842 г., т. е. после начала кризиса «критики», может рассматриваться как навсегда «закрытая и законченная», ибо, по признанию Бауэра, «народы не имеют ни времени ни

желания слушать спор философов о понятии времени и пространства»25. Бауэр видит, что народы увлеклись борьбой за свои права на жизнь, они организуют восстания и демонстрации по всей Европе, а философия в этом случае оказывается вне истории. Настало время решительных революционных действий масс, именно всего того, что никак не могло стать предметом познания -идеалистической философии младогегельянцев.

Бауэр далее обращается к правительствам. И здесь он видит картину, которую не в силах понять: «Стоявшие наготове войска являются их философскими школами», которые, объединяясь, намерены «дать народам урок спокойствия и порядка» 26. Где же выход? В возврате критики! Ибо с уходом критики Бауэра якобы безвозвратно исчезает и старая добрая культура. «...И никогда не возродится такая метафизическая система», жалуется он, которая займет достойное место в системе всеобщей культуры и истории; это возрождение так же маловероятно, как и то, что когда-нибудь кто-нибудь после Бетховена напишет еще одну симфонию, такую, «которая имела бы художественное содержание и историческое значение»27. Просветители, придерживающиеся старой германской культуры, являются, по Бауэру, истинными сторонниками прогресса. Сами же немцы не способны, оказывается, понять эту историческую акцию просветителей, поскольку у непросвещенных «отсутствует то сочетание теоретического и практического умения, которое в общем смысле является силой, движущей мир» 28.

Есть ли основания для таких заключений? Бауэр их видит в том, что Россия интенсивно обретает международное значение. Поэтому он стал терять веру в силу немецкого духа, в силу критики. Индустрия на Западе, влияние России с Востока свидетельствуют о ненужности старой философии. Для того чтобы видеть эту историческую смену явлений, он совершает поездку в Англию. Там в 1855 г. в Лондоне состоялась встреча Бауэра с Марксом. «Старый холостяк» показался Марксу прежним: «...у него явно проскальзывало чувство большой неудовлетворенности и меланхолии по поводу «современной действительности» 29.

Вернувшись в Германию, он ради обеспечения своего существования занялся журналистикой. Уволенный приват-доцент стал сотрудничать в редакции правительственной газеты «Die Zeit». С этого времени ни общественная, ни научная деятельность его особого значения не имели.

Из сказанного о характере восприятия Бауэром России можно сделать некоторые выводы. Во-первых, Бауэр исследовал Россию со стороны развития ее духовного мира и попытался провести сравнительный анализ двух культур: Востока и Запада. Приоритет в современном культурном развитии Бауэр отдает Западу. В чем Бауэр видит этот приоритет? Прежде

всего в духовном мире. Запад — колыбель культуры. У культурной нации все формы сознания прогрессивны. Свидетельством этого является философия и религия. Но Бауэр по-своему понимает подобное преимущество. Так, он рассуждает относительно религиозной исключительности Запада: христианство нашло свое «блестящее выражение» в жизни немцев; сама их жизнь есть борьба «гордой и сильной индивидуальности с самой собой», борьба противоречий30. Ничего этого в религиозной жизни русского нет. Она, по Бауэру, не знает внутреннего распада, внутренней борьбы, являя в самой себе нечто целое31. А раз это так, то вся «жизненная сфера» пронизана религией: семья, община, вся страна со своей национальной столицей «матушкой Москвой». И наконец, само божество национализировано — русский имеет своего собственного «русского бога».

Что из этого следует? Оказывается, что Запад в силу развитости и противоречивости своего духовного мира исчерпал себя и дошел до неизбежной катастрофы. А Восток в ожидании своего самораскрытия, самоутверждения должен «выступить вперед» для того, «чтобы сохранить порядок и спокойствие на континенте, необходимые для роста и созревания новых идей» 32.

Во-вторых, он показал и преимущества Востока перед Западом. Они заключаются в международном положении и значении России. Исходя из естественного (по Бауэру, «природного») положения России, ей суждено определять историческую судьбу всей цивилизованной Европы и не потому только, что Европа исчерпала себя духовно и морально, а потому, что она переживает интенсивное пробуждение масс и, как следствие этого, гибель традиционной цивилизации. Отсюда следует, что правительства исторически были правы, когда подавляли революции, ибо они, по Бауэру, были, как правило, несозревшими. Несозревшими именно в смысле их необходимости. Но те же революции оказывались действительно историческими, они представляли идеи будущего, хотя и в «эмбриональной форме». Поэтому так или иначе революции были неизбежны. В подобных бесконечных абстрактных поисках действительного положения исторических дел Бауэр всего-навсего показывает гносеологические возможности своего критического метода познания.

Сама же социальная сила, которая действительно могла послужить причиной гибели старого мира, оказалась вне поля зрения Бауэра. Он зафиксировал лишь одну сторону развития России — духовную, не поняв при этом реальной силы самой Европы — революционно-пролетарской. В итоге он был вынужден признать исторической силой, способной спасти старый мир от гибели, — русское крестьянство, поскольку оно оказалось нетронутым влиянием традиционной цивилизации.

18 января 1856 г. Маркс писал Энгельсу: «Несколько раз снова виделся с Бруно. Романтика все более и более выявляется как «предпосылка» критической критики. В политической экономии он увлекается физиократами, которых не понимает, и верит в специфически благодатное значение земельной собственности. <...> Что касается России, то он заявляет: старый порядок на Западе должен быть сметен с лица земли; это может-де прийти лишь с Востока, так как только восточный человек обладает действительной ненавистью...»33. Изучив точку зрения Гакстгаузена на земельную собственность, Бауэр сам стал ее пленником, поэтому подлинное значение России осталось для него проблемой неразгаданной.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Судьба гегелевской философии после Гегеля, эволюция идей младогегельянцев и их борьба со старогегельянцами, роль их философии, их самих в становлении мировоззрения К. Маркса и Ф. Энгельса и, наконец, попытка современных буржуазных историков философии фальсифицировать ранний марксизм — вот лишь бегло очерченный круг вопросов, для решения которых необходимо исследовать философию «признанного гегельянца», «многолетнего друга» Карла Маркса — Бруно Бауэра.

Отправной пункт мировоззрения Бауэра — требование единства «критического самосознания» и революционной практики философии. Пытаясь обосновать этот тезис, он приближается к созданию критической теории общественного развития, складывавшейся в настойчивой борьбе против религии и церкви в философии и против государства и монархии в политике. Такая теория очень скоро стала оружием наиболее прогрессивных элементов немецкого общества того времени, силой, мобилизующей на отрицание и разрушение старых прусско-монархических общественных порядков. Однако для младогегельянцев эта борьба не вышла за рамки интеллектуальной, а их теория не стала и не могла стать достоянием масс и имела хождение только в кругу революционной интеллигенции.

Провозгласив великое значение принципа критики для дела просвещения и духовной эмансипации человека, Бауэр верил, что эта идея со временем обретет не только академическое значение, но и станет всеобщим принципом всего человеческого бытия. Результаты чистой критики он не стремился согласовать с противоречивой немецкой действительностью. Борьба «критики» против неразумной действительности, по Бауэру, будет стимулировать и определять движение человека к свободе и самосознанию. Постановкой и выдвижением на первый план проблемы критического отрицания социальных пороков в условиях развития капиталистических общественных отношений в Германии начала XIX в. Бауэр продолжил критическую функцию диалектики Гегеля и в целом классического

немецкого идеализма. Но продолжение это базировалось на малопродуктивной субъективно-идеалистической основе. И хотя социальный и политический смысл «критики» способствовал разоблачению определенных сторон существующей действительности, тем не менее и сама эта «критика» оказалась бессильной раскрыть «загадку XIX века».

Теоретической позицией Бауэра в критике является субъективный идеализм. В широком смысле слова этот идеализм в рамках немецкой философии оказался формой отражения «разрыва» философии с действительностью. В конечном счете историческим истоком бауэровской философии явился закат феодализма в Германии, выход ее на дорогу буржуазного развития. Буржуазная действительность открывает две возможности перед философией: развиваться ей по пути субъективного идеализма или диалектического материализма (линия Л. Фейербаха не в счет, поскольку он заявил: «...идя назад, я с материалистами...»). Бауэр выбрал первый путь. Он был далек от понимания глубинных экономических и политических процессов истории, и философия его имела «воздушные» корни. Она, по выражению К. Маркса и Ф. Энгельса, спускалась «с неба на землю...» 1.

Не смог Бауэр преодолеть и такого недостатка гегелевской диалектики, как обращенность ее критицизма только в прошлое. Такое критическое отношение субъективного идеализма к прошлому духовному и социальному опыту выражало иллюзию идеального возвышения над ним и заодно идеологическое бессилие философа перед существующей действительностью.

Весьма содержательными были атеистические идеи и взгляды младогегельянцев. Их сочинения, и в частности трехтомная «Критика евангельской истории синоптиков» Бауэра, составили интересную страницу в эволюции буржуазного свободомыслия первой половины XIX в. В статье «Бруно Бауэр и раннее христианство», написанной Ф. Энгельсом в связи со смертью лидера младогегельянства в 1882 г., дается высокая оценка исследованию духовных источников христианской религии. Саму религию младогегельянцы рассматривали как «болезнь духа», тормоз в развитии самосознания. В своих атеистических воззрениях они вышли за рамки идеализма и буржуазного просветительства.

Во второй половине XIX в. философия Бауэра стала менее известной, чем, например, исследования Д. Штрауса и М. Штирнера. Работы последних переводились на русский язык, рецензировались, служили теоретической и идеологической основой политических доктрин. В наше время, однако, возродился интерес к имени Бауэра; его работы приобрели большое значение в духовной жизни современного буржуазного мира. «Критическая теория»

стала действенной идеологической силой, проникшей в философию и социологию. «Критика» есть не только «революция мышления», утверждает западногерманский философ Л. Кох, но и «всемирно-исторический феномен»2. Его соотечественник Г.-М. Засс несколько иначе определяет критику: «Но вопрос о законченности радикальной критики должен остаться без ответа до тех пор, пока не будет дан ответ на вопрос о том, может ли мера реализованной современной свободы позволить ... в возрастающей мере увеличить реформаторски поле деятельности свободы». И далее он ставит вопрос о том, может ли «критика» в условиях «сложных общественных преобразований» действенно и последовательно «устранить несправедливые отношения» 3.

Нет ничего удивительного в том, что Л. Кох, Г.-М. Засс и другие современные буржуазные философы видят в Бауэре своего идейного предшественника, а «критическую критику» возводят в ранг мировой философии на все времена. Как похож Бруно Бауэр на многих современных буржуазных и мелкобуржуазных идеологов и сколь многие из них похожи на него в своей кажущейся им беспощадной критике «всех и вся» и в своей трусости, как только дело коснется действительно решительных перемен. Общий принцип мелкого буржуа — выражать недовольство господством крупной буржуазии вплоть до игры в «революцию», но видеть «врагов демократии» в тех, кто посягает на частную собственность (у Бауэра такое посягательство именуется «натурализмом» и «верхоглядством» в историческом процессе), — проходит красной нитью сквозь учения младогегельянцев, маркузеанцев, представителей франкфуртской школы и многих других современных буржуазных идеологов. «Новейшие» социологические теории нередко путем «игры в новые словечки» пытаются скрыть то, что было архибуржуазным и реакционным еще у Б. Бауэра, а именно: выступать с критикой существующих устоев — государства, религии, церкви, но путь социального прогресса видеть лишь в совершенствовании самосознания; сокрушаться по поводу невзгод народа, но делать все, чтобы не допустить трудящихся, пролетариат к решительным социальным действиям.

Абсолютизация раздвоения теории и практики, мысли и реальной действительности, слова и дела неизбежно приводит к краху субъективно-идеалистические «критические» концепции. «Критика» Бауэра свидетельствует о том, что идеализм исчерпал свои творческие возможности, что «...всей философии в старом смысле слова приходит конец» 4. Со времен Маркса и Энгельса начинается ее критическое переосмысление с позиций диалектического материализма.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ И ПРИМЕЧАНИЯ

Предисловие

1 См. Малинин В. А., Шинкарук В. И. Левое гегельянство: Критический очерк. Киев, 1983.

2 См. Серебряков М. В. Из истории борьбы Маркса в Энгельса против мелкобуржуазных течений в сороковых годах XIX века. — Учен, зап. Ленингр. ун-та, 1955, № 168. Сер. филос. паук, вып. 5; Он же. Фридрих Энгельс в молодости. Л., 1958.

3 См. Маркузе А. П. Политические идеи младогегельянцев в 30—40-х годах XIX в. — Учен. зап. Ленингр. ун-та, 1947. Сер. филос. наук, вып. 1.

4 Марксистский анализ различных сторон интересующей нас проблемы см.: Корню О. К. Маркс и Ф. Энгельс. Жизнь и деятельность. М., 1959—1968, т. 1—3; Ойзерман Т. И. Формирование философии марксизма. М., 1974; Лапин Н. И. Молодой Маркс. М., 1976; Володин А. И. Гегель и русская социалистическая мысль XIX века. М., 1973.

5 Назовем лишь некоторые работы, в которых исследуются идеи лидеров младогегельянского движения Б. Бауэра и А. Руге: Koch L. Bruno Bauer «Kritische Kritik». Koln, 1969: B r a z i 11 W. The Young Hegelians. New Haven — London, 1970; Barnikol E. Bruno Bauer. Studien und Materialien. Assen, 1972; Rosen Z. Bruno Bauer and Karl Marx. Amsterdam, 1977; Neher W. Arnold Ruge als Politiker und politischer Schrifstteller. Ein Beitrag zur deutschen Geschichte des 19. Jahrhunderts. Heidelberg, 1933; Lowith K- Von Hegel zu Nietzsche .Der revolutionare Bruch im Denken den neunzehnten Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard. Stuttgart, 1958; Mesmer — Strupp B. Arnold Ruges Plan einer Allianze intellektualle zwischen Deutschen und Franzosen. Bern, 1963.

6 Nerlich P. Einleitung. — In: Ruge A. Briefwechsel und TagebuchbJatter aus den Jahren 1825—1880. Berlin, 1886, Bd. 1. s. XXVIII.

7 Koigen D. Zur Vorgeschichte des modernen philosophischon Sozialismus in Deutschland. Zur Geschichte der Philosophic und Soziaiphilosophie des Junghegelianismus. Bern, 1901.

8 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 3, с. 11.

Глава первая

1 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 279.

2 Bauer B. Hegels Lehre von der Religion und Kunst von dem Standpunkt des Glaubens aus beurteilt. Leipzig, 1842, S. 78.

3 Hallische Jahrbucher, 1840, N 1, 1. Januar, S. 4—5.

4 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 451. 5ГейнеГ. О пруссачестве. М., 1944, с. 86.

6 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 559, 562.

7 Цит. по: Корню О. К. Маркс и Ф. Энгельс. Жизнь и деятельность. М., 1976, т. 1, с. 338.

8 Серебряков М. В. Из истории борьбы Маркса и Энгельса против мелкобуржуазных течений в сороковых годах XIX пека. — Учен. зап. Ленингр. ун-та, 1955. Сер. филос. наук, вып. 5, с. 97.

9 Цит. по: Серебряков М. В. Немецкий социализм и борьба с ним Маркса и Энгельса. — Учен. зап. Ленингр. ун-та, 1948. Сер. филос. наук, вып. 2, с. 21.

10 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 535.

11 Там же, с. 538.

12 Там же, с. 539.

13 Там же, с. 540.

14 См. Антология мировой философии. М., 1971, т. 3, с. 403—404.

15 Bruno Bauer und die protestantische Freiheit. Leipzig, 1842, S. 29.

16 Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956, с. 300.

17 Фейербах Л. История философии. М., 1967, т. 2, с. 26.

18 Там же, с. 56.

19 Там же, с. 33.

20 См. там же.

21 Bauer B. Kritik dcr evangelischen Geschichte der Synoptiker, Leipzig, 1841, Bd 3, S. 164.

22 Фейербах Л. Избр. филос. произв. М., 1955, т. 2, с. 26.

23 Цит. по: Корню О. К. Маркс и Ф. Энгельс. Жизнь и деятельность, т. 1, с. 246.

24 «Докторский клуб» —і кружок младогегельянцев в Берлине. С 1842 г. стал называться группой «Свободных». Наиболее известные члены — Б. Бауэр, Ф. Кёппен, А. Рутенберг и др.

25 Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956, с. 78.

26 Там же, с. 131.

27 Там же, с. 398—399.

28 Маркс К., Энгельс Ф., Соч., т. 22, с. 473.

29 Hallische Jahrbucher, 1841, 20. Marz, S. 271.

Глава вторая

1 См. Вести. Ленингр. ун-та, 1947, № 6, с. 131.

2 Под знаменем марксизма, 1928, № 3, с. 72.

3 Barnikol E. Bruno Bauer. Studien und Materialien. Assen, 1972, S. 16. Мы и впредь будем ссылаться на эту книгу Э. Барниколя. Она представляет своеобразную хрестоматию из произведений Б. Бауэра. Барниколь всю жизнь занимался исследованием творчества Б. Бауэра, а после смерти оставил более 2000 «страниц неопубликованного материала о нем. В 1972 г. западногерманский философ Г.-М. Засс в Асееве выпустил эту книгу.

4 Ibid., S. 17.

5 Ibid.

6 Ф. Шлейермахер (1768—1834) — немецкий теолог и проповедник, декан теологического факультета, заведующий кафедрой.

7 См. Barnikol E. Bruno Bauer..., S. 24.

8 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 19, с. 309.

9 Бауэр Б. Трубный глас страшного суда над Гегелем — атеистом и антихристом: Ультиматум. М., 1934, с. 60.

10 Цит. по: Антология мировой философии. М., 1971, т. 3, с. 410—411.

11 Там же, с. 410.

12 См. Barnikol E. Bruno Bauer..., S. 58.

13 Ibid., S. 60.

14 Karl Marx — Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA). 3. Abteilung. Briefwechsel. Dietz Verlag Berlin, 1975, Bd 1, S. 336.

15 Ibid., S. 335.

16 СМ. Barnikol E. Bruno Bauer..., S. 50.

17 Ibid., S. 143.

18 СМ. Ibid., S. 144.

19 Ibid., S. 148.

20 Bruno Bauer und die protestantische Freiheit. Leipzig, 1842, S. 13.

21 Barnikol E. Bruno Bauer..., S. 154.

22 Ibid.

Глава третья

1 Rosen Z. Bruno Bauer and Karl Marx. Amsterdam, 1977, S. 131.

2 Цит. по: Меринг Ф. Юношеские годы Карла Маркса. М., 1956, с. 31.

3 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 40, с. 16.

4 Там же.

5 MEGA, 3, Abt., Bd 1, S. 344.

6 См. Меринг Ф. Юношеские годы Карла Маркса, с. 37.

7 MEGA, 3. Abt., Bd 1, S. 336.

8 См. Бауэр Б. Трубный глас страшного суда над Гегелем..., с. 4.

9 См. Rosen Z. Bruno Bauer and Karl Marx, S. 131.

10 См. MEGA, 3. Abt., Bd 1, S. 262.

11 См. Малинин В. А., Шинкарук В. И. Левое гегельянство. Критический анализ. Киев, 1983, с. 138.

12 См. Бауэр Б. Трубный глас страшного суда над Гегелем..., с. 4.

13 Двенадцать писем опубликованы в MEGA, 3. Abt., Bd 1. Тринадцатое — в книге: Laufner K., Konig K-L. Bruno Bauer, Karl Marx und

Trier. Trier, 1978, S. 21—22.

14 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 27, с. 359.

15 MEGA, 3. Abt., Bd 1, S. 358—359.

16 Ruge A. Briefwechsel und Tagebuchblatter. Berlin, 1886, Bd !,S. 23.

17 Barnikol E. Bruno Bauer..., S. 59.

18 Бауэр имеет в виду статью доктора М. Флейшера в «Ежегодниках» А. Руге «Взаимоотношения и мнения евангелического населения Пруссии».

19 Barnikol E. Bruno Bauer..., S. 54.

20 MEGA, 3. Abt., Bd 1, S. 341.

21 Цит. по: Берлин П. Очерки по истории немецкой интеллигенции. — Образование. СПб., 1905, № 4, отд. 1, с. 191.

22 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 8, с. 16.

23 Там же.

24 Там же, с. 17.

25 MEGA, 3. Abt., Bd 1, S. 370.

26 Ibid., S. 375.

27 Ленин В. И. Поли. собр. соч., т. 26, с. 82.

28 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 27, с. 368.

29 Там же, с. 375.

30 Rosen Z. Bruno Bauer and Karl Marx, S. 131.

31См. Маркс К, Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 7.

32 Там же.

33 Allgemeine Literatur-Zeitung (ALZ). Charlottenburg, 1843, №1, S. 7.

34 ALZ, 1844, № 1, S. 26.

35 СМ. Ibid., № 2, S. 8.

36 СМ. Ibid., № 2, S. 7—8.

37 Ibid., № 10, S. 42.

38 Ibid., № 8, S. 25.

39 Ibid., № 10, S. 42.

40 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 428.

41 MEGA, 3. Abt., Bd 1, S. 436.

42 См. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 88.

43 Bensen H. Die Proletarier. Eine historische Denkschrift. 1847, S. 403, 473.

44 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 27, с. 382.

45 Там же, т. 1, с. 228.

45 Там же, с. 422.

47 Там же, т. 2, с. 89.

48 Там же.

49 Там же, с. 156.

50 Там же, с. 102.

51 Там же, т. 1, с. 125.

52 Там же, с. 130.

53 Там же, т. 27, с. 370.

54 Там же, т. 2, с. 21.

55 См. там же, с. 38—39.

56 MEGA, 3. Abt., Bd 1, S. 386—387.

Глава четвертая

1 Bauer B. Kritik der Geschichte der Offenbarung. Berlin, 1838, 5. XV.

2 Маркс К, Энгельс Ф. Соч., т. 19, с. 307.

3 Bauer B. Kritik der Geschichte der Offenbarung, S. VI—VII.

4 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 154.

5 Там же, т. 19, с. 307.

6 См. Bauer B. Hegels Lehre von der Religion und Kunst von dem Standpunkte des Glaubens aus beurteilt. Leipzig, 1842, S. 72.

7 Ibid., S. 296.

8 См. Bauer B. Kritik der Geschichte der Offenbarung, S. XXVI.

9 Антология мировой философии. М., 1971, т. 3, с. 411—412.

10 Там же, с. 411.

11 Bauer B. Hegels Lehre von der Religion..., S. 37.

12 Ibid., S. 79.

13 Ibid., S. 87.

14 Ibid., S. 91.

15 Гегель. Философия религии. М., 1975, т. 1, с. 35.

16 Bauer B. Kritik der Geschichte der Offenbarung, S. XXVI.

17 Гегель. Философия религии, т. 1, с. 283.

18 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 40, с. 312.

19 Bauer B. Kritik der Geschichte der OHenbarung, S. XXVIII.

20 Бауэр Б. Трубный глас страшного суда над Гегелем, атеистом и антихристом: Ультиматум. М., 1933, с. 79.

21 ALZ, 1844, N 11/12, S. 39.

22 Гегель. Соч. М.—Л., 1934, т. 7, с. 302.

23 Barnikol E. Bruno Bauer. Studien und Materialien. Assen, 1972, S. 51.

24 Гегель. Соч., т. 7, с. 306.

25 См. М а р к с К., Э н г е л ь с Ф. Соч., т. 2, с. 20.

26 Там же, т. 8, с. 16.

27 Там же, т. 1, с. 254.

28 См. Бауэр Б. Трубный глас страшного суда над Гегелем, с. 110.

29 Bauer B. Hegels Lehre von der Religion..., S. 70.

30 Ibid., S. 71.

31 Ibid., S. 72.

32 Ibid.

33 Nachwort von Hans-Martin Sass. — In: Bauer Bruno Felziige der reinen Kritik. Frankfurt a. M., 1968, S. 238.

34 Gruppe O. Bruno Bauer und die akademische Lehrfreiheit. Berlin, 1842, Bd 2, S. 294.

35 См. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 8, с. 263.

36 ALZ, 1844, N 4, S. 35.

37 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 380.

38 Там же, с. 414.

39 Barnikol E. Bruno Bauer.... S. 84.

40 Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956, с. 628.

41 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 8, с. 16—17.

Глава пятая

1 Bauer B. Geschichte der Politik, Cultur und Auiklarung des achtzehnten Jahrhunderts. Charlottenburg, 1843, Bd 1, S. VIII.

2 Ibid.

3 Ibid.

4 Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956, с. 370.

5 Маркс К.-, Энгельс Ф. Соч., т. I, с. 474.

6 Там же, т. 27, с. 369.

7 См. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 123.

8 Bauer B. Die Judenfrage. Brauscheweig, 1843, S. 19.

9 Гегель. Соч. М., 1934, т. 7, с. 324, 254.

10 Цит. по: Die Junghegelianer. Berlin, 1963, Bd 5, S. 71.

11 Гегель. Соч., т. 7, с. 128.

12 Цит. по: Корню О. К Маркс и Ф. Энгельс. Жизнь и деятельность. М., 1961, т. 2, с. 80.

13 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 396.

14 Там же, с. 388.

15 Там же, с. 392.

16 Там же, т. 2, с. !45—146.

17 Bauer B. Geschichtc der Politik, Cultur..., Bd 1, S. 66.

18 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 27, с. 381.

19 Barnikol E. Bruno Bauer.., S. 269—270.

20 ALZ, 1844, N 10, S. 43.

21 Ibid.

22 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 415.

23 Там же, т. 2, с. 40.

24 ALZ, 1844, N 4, S. 16.

25 Ruge A. Neue Wendung der deutsche Philosophie. — In: Anekdotazur neusten deuschen Philosophie und Publicistik. Zurich — Winterthur, 1843, Bd 1, S. 12.

26 ALZ, 1844, N 2, S. 27.

27 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 381.

28 Ruge A. Plan der Deutsch-Franzosischen Jahrbiicher. Paris, 1844, S. 5.

29 Ibid.

30 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 427.

31 Там же, с. 416.

32 Ruge A. Briefwechsel und Tagebuchblattcr. Berlin, 1886, Bd 1, S. 359.

33 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 425.

34 См. там же, с. 443.

35 Там же.

36 Там же, с. 448.

37 Ruge A. Ein Brief gegen den Communismus und Sophisten. Die Epigonen. Leipzig, 1846, Bd 2, S. 4.

38 Ibid., S. 6.

39 Цит. по: W a 1 t e r N e h e r. Arnold Ruge als Politik und politischer Schriftstelier. Heidelberg, 1933, S. 120.

Глава шестая

1 Цит. по: Запдбсрг Д., Ш в а р ц К. О статье Кёгтена «Берлинские историки». — Историк-марксист, 1940, № 8, с. 69.

2 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 416.

3 См. Зандберг Д., Шварц К. О статье К&ппена «Берлинские историки», с. 78.

4 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 164.

5 Ruge A. Kritik des gegenwartigen Staats- und Volkcrrechts. — In: Hallische Jahrbiicher, 1840, 25. Juni, S. 1029.

6 Гейне Г. Соч. М., 1957, т. 6, с. 146.

7 Ruge A. Briefwechsel und Tagebuchblatter. Berlin, 1886, Bd 1, S. 359. Уточним: А. Руге признавал только политический коммунизм. Он считал его разновидностью сознания. Отрицание социального значения коммунизма превращает его в утопию.

8 ALZ, 1844, N 11 —12, S. 47.

9 Barnikol E. Bruno Bauer..., S. 61.

10 Ж.-П. Бриссо (1754—1793) — деятель французской буржуазной революции, член Якобинского клуба, теоретик партии жирондистов; Ж. А. Кондорсе (1743—1794) —. просветитель, во время французской революции примыкал к жирондистам.

11 Barnikol E. Bruno Bauer..., S. 251.

12 Ж. Ж. Дантон (1759—1794) — деятель французской революции, вождь правого крыла якобинцев.

13 Barnikol E. Bruno Bauer..., S. 251.

14 Ленин В. И. Поли. ообр. соч., т. 29, с. 198, 183.

15 Bamikol E. Bruno Bauer..., S. 61.

16 Bauer B. Die biirgerliche Revolution in Deutschland. Berlin, 1849, S. V.

17 Бауэр Б. Трубный глас страшного суда лад Гегелем, атеистом и антихристом: Ультиматум. М., 1933, с. 83.

18 Там же, с. 82,

19 Там же, с. 83.

20 Антология мировой философии. М., 1971, т. 3, с. 414.

21 См. Ленин В. И, Поли. собр. соч., т. 26, с. 53.

22 Гегель. Соч. М.—Л., 1959, т. 4, с. 6.

23 Бауэр Б. Трубный глас страшного суда над Гегелем..., с. 58.

24 Там же, с. 36.

25 Bauer B. Hegels Lehre von der Religion und Kunst dem Standpunkte des Glaubens aus beurteilt. Leipzig, 1842, S. 256.

26 Barnikol E. Bruno Bauer..., S. 293.

27 Ibid., S. 294.

28 Впервые из советских философов об этом стал писать М. В. Серебряков. См. Серебряков М. В. Немецкий социализм и борьба с ним Маркса и Энгельса. — Учен. зап. Ленингр. ун-та, 1948. Сер. филос. наук, вып. 2, с. 3—122.

29 Из них наиболее интересен и прогрессивен Г. Бюхнер (1813—1837) — немецкий писатель, революционный демократ. Все его творчество было направлено против политической реакции феодальной Германии. Основное произведение — «Смерть Дантона». В марте 1834 г. организовал «Общество человеческих прав». Программа общества исходила из необходимости установления в Германии республики через революцию. Для этого, считал он, необходимо создать армию свободы, а это возможно только путем привлечения широких народных масс. К сожалению, эту прогрессивную идею борьбы против «неразумной действительности» не заимствовали младогегельянцы.

30 Антология мировой философии. М., 1971, т. 3, с. 421.

31 Там же.

32 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 281.

33 Ruge A. Briefwechsel..., S. 359.

34 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 136.

35 Barnikol E. Bruno Bauer..., S. 300.

36 Бакунин М. А. Собр. соч. и писем. М., 1935, т. 3, с. 224.

37 См. Barnikol E. Bruno Bauer..., S. 264.

38 Ruge A. Aus der friiheren Zeit. Berlin, 1867, Bd 4, S. 17.

39 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 19, с. 322, 323.

40 Hess M. Die europasche Triarche. Leipzig, 1841, S. 12, 24.

41 Barnikol E. Bruno Bauer..., S. 271.

42 Ibid., S. 272.

43 Ibid., S. 303.

44 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 3.

45 Гегель. Соч. М—Л., 1935, т. 11, с. 514.

46 Barnikol E. Bruno Bauer..., S. 330.

47 Ibid.

48 См. Ibid., S. 342.

49 Ibid., S. 393.

50 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 12.

51 Barnikol E. Bruno Bauer..., S. 266.

52 Bauer B. Geschichte der Politik, Cultur und Aufklarung des achtzehnten Jahrhunderts. Charlottenburg, 1843, Bd 1, S. 66.

53 Barnikol E. Bruno Bauer..., S. 305.

54 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 174.

55 Там же, т. 27, с. 383.

56 Там же, т. 3, с. 37.

57 Там же, т. 2, с. 153.

58 Там же, т. 3, с. 18.

59 Там же.

60 Антология мировой философии, т. 3, с. 418.

61 Там же.

62 Там же.

63 Там же.

64 Barnikol E. Bruno Bauer..., S. 294.

65 Наиболее четко этот подход определил еще в XVII в. Т. Гоббс в своем «Левиафане».

66 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 639.

Глава седьмая

1 См. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 94.

2 Nachwort von Hans-Martin Sass. — In: Bauer Bruno. Felziige der reinen Kritik. Frankfurt a. M., '1968, S. 225.

3 Barnikol E. Bruno Bauer..., S. 69.

4 Ibid., S. 70.

5 Цит. по: Корню О. К. Маркс и Ф. Энгельс. Жизнь и деятельность. М., 1961, т. 2, с. 29.

6 См. Barnikol E. Bruno Bauer..., S. 34.

7 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 85—86.

8 ALZ, 1844, N 8, S. 24.

9 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 157—158.

10 Ленин В. И. Поли. собр. соч., т. 2, с. 10.

11 См. Bauer B. Geschichte der Politik, Cultur und Aufklarung des achtzehnten Jahrhunderts. Charlottenburg, 1843, Bd 1, S. V.

12 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3. с. 84.

13 Там же, т. 2, с. 90.

14 Bauer E. Bruno Bauer und seine Gegner. Berlin, 1842, S. 183—184.

15 ALZ, 1844, N 8, S. 20.

16 Ibid.

17 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 92.

18 Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956, с. 520—521.

19 Barnikol E. Bruno Bauer..., S. 456.

20 Аристотель. Метафизика. М.—Л., 1943, с. 39.

21Бэкон Ф. Соч. М., 1971, т. 1, с. 60.

22 См. Кант И. Соч. М., 1964, т. 3, с. 75—76.

23 Цит. по: Вопросы философии, 1970, № 5, с. 122—123.

24 Нарский И. С. Негативная диалектика Т. Адорно. — В кн.: Социальная философия Франкфуртской школы. Москва — Прага, 1975, с. 125.

25 Там же, с. 129.

26 Praxis, 1968, № 4, S. 439.

27 Материалы к симпозиуму «Диалектика и современное естествознание». М., 1966, вып. 4, с. 55.

28 Там же, с. 80.

Глава восьмая

1 Barnikol E. Bruno Bauer..., S. 335.

2 Гегель. Соч М.—Л., 1932, т. 9, с. 92.

3 Погодин М. Параллель русской истории с историей западных европейских государств относительно начала. — Москвитянин, 1845, № 1, с. 1, 18.

4 Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1834, ч. 3, № 9, с. 462.

5 Володин А. И. Гегель и русская социалистическая мысль XIX века. М., 1973, с. 6.

6 См. Германская философия. — Библиотека для чтения, 1835, март, т. 19, ч. 2, с. 83.

7 Там же, с. 116.

8 См. Отечественные записки. СПб., 1839, т. 17, с. 89.

9 Шевырев С. Взгляд русского на современное образование Европы. — Москвитянин, 1841, ч. 1, с. 219.

10 Цит. по: Берлин Л. М. Германия накануне революции 1848 г. СПб., 1906, с. 144.

11 Михайловский Н. Собр. соч. 2-е изд. СПб., 1888, т. 11, с. 230.

12 А. Гакстгаузен (1792—1866) — прусский чиновник, автор работ об аграрной политике Пруссии и России. Основная его работа «Исследование внутренних отношений народной жизни и в особенности сельских учреждений России» в 3-х ч., 1847 — 1852. Автор восхвалял в ней сельскую общину как средство укрепления крепостничества.

13 Barnikol E. Bruno Bauer..., S. 316.

14 Ibid.

15 Северный вестник, 1889, март, № 3, с. 46.

16 См. Bauer B. Russland und Qermanenthum. Charlottenburg, 1853, Abt.1, S. 13—14.

17 СМ. Barnikol E. Bruno Bauer..., S. 316.

18 Ibid., S. 317.

19 Ibid.

20 См. Ibid., S. 345.

21 См. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. И, с. 616, 615.

22 Barnikol E. Bruno Bauer..., S. 341.

23 См. Ibid.

24 Ibid., S. 390.

25 Ibid., S. 320.

26 Ibid.

27 Ibid., S. 293.

28 Ibid.

29 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 28, с. 389.

30 См. Barnikol E. Bruno Bauer..., S. 318.

31 См. Ibid.

32 Ibid.

33 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 29, с. 2.

Заключение

1 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 25.

2 Koch L. Bruno Bauer «kritische tortile». Koln, 1968, S. 2.

3 Nachwort von Hans-Martin Sass. — In: Bauer Bruno. Felziige der rcinen Kritik. Frankfurt a. M,, 1968, S. 266.

4 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 278.

Приложение

ПИСЬМО БРУНО БАУЭРА КАРЛУ МАРКСУ

Бруно Бауэр Карлу Марксу в Трире. Берлин, 5 июня 1842 г.

Дорогой Маркс!

В общем-то я еще не настроился писать особенно много. В этом моем предрасположении меня поддерживает то обстоятельство, что не так-то уже и много того, о чем стоило бы писать.

Поскольку скука не так легко подчиняет нас себе, я сержусь на Берлин, ни дома, ни на улице не бываю подолгу, не могу ни работать много, ни часто ходить с визитами, последнее ради того, чтобы не быть обязанным делать еще что-нибудь 2.

В Лейпциге я обнаружил, что цензура положила мою книгу, третий том «Синоптиков», под сукно 3. Я тотчас же пошел к цензору, церковному советнику Винеру, ошеломил его рассказом о положении дел в Пруссии, перед которыми они здесь испытывают животный страх, и добился согласия на то, что моя книга, которая, правда, предварительно должна быть предъявлена коллегии старших цензоров, получит разрешение на публикацию. И хотя это должно было произойти очень и очень скоро, я все еще не получил этого разрешения, а ведь идет уже четвертая неделя. Варварство цензуры в Саксонии не имеет границ 4. Если сам не наблюдаешь, что она вытворяет, то в это едва ли можно поверить. Дикость такого рода вряд ли имела место когда-либо раньше.

В Дрездене я мог наблюдать последствия подобного отношения собственными глазами. Рукописи у Руге не было. Последствия этого не заставят себя ждать. Такое состояние невыносимо. Кажется, хотят ускорить разрыв и отнять всякую мысль об уважении к прошлому. В отдельные минуты я от ярости почти не могу работать. На днях я послал письмо цензуре в Лейпциге5, это дело я проведу через все инстанции, в том числе и через здешнюю берлинскую, так как в Лейпциге мне Берлин изображали пугалом.

А тут еще молодые старогегельянцы. Они даже здесь, в Берлине, встречаются мне иногда на улице. У меня все внутри переворачивается, когда я их вижу, а ведь, к моему несчастью, самые рьяные из них являются моими бывшими слушателями. В Лейпциге, когда я был у Виганда 6, от одного из них пришла рукопись о «Трубном гласе» 7 для «Ежегодников»... полная похвал в адрес рецензии Хинрихса8, без какого-либо понимания сути дела и с подлыми выпадами против меня. Острая нехватка рукописей заставила Руге, как он мне написал, дать добро на издание этой писанины, после того как из нее были вычеркнуты самые глупые места. Кроме того, я видел у Руге письмо от Розенкранца 9, в котором тот никак не может до конца выразить свое отвращение к новой крайности 10. Что ни слово у него — то религия и монархия. Фаткеп у этих людей считается поп plus ultra (верхом. — И. Я.) мудрости и опосредования. Они прямо-таки жаждут опосредования. Короче, надо заняться ими надлежащим образом, и ты должен непременно послать Руге статью о Фатке 12.

Одного уже удалось добиться, а именно того, что последние переговоры показали этим людям, как далеко зашли расхождения. Даже Шеллинг от этого поворота получил ощутимый удар 13. Здесь все говорит о молодой шайке и, об атеизме, об упразднении религии и других прекрасных вещах — либо вместо рассуждений филистера, либо одновременно с ними, либо одновременно с мудрыми замечаниями о том, что продвигаться вперед надо помедленнее и поосторожнее. Даже старогегельянцы, которые еще полгода назад и не подозревали об остроте противоречия, в последнее время поняли-таки, в чем, собственно, дело. Но по меньшей мере одного преимущества уже удалось добиться — того, что люди знают, о чем идет речь. Мархейнеке 15 — увы, он блистал своим отсутствием, теперь поймет, как далеко заходит его спор, и эта борьба еще больше разъяснит публике суть дела.

Теперь я некоторое время буду писать только статьи для «Ежегодников» 16. Пришли и ты что-нибудь и напиши мне, как у тебя идут дела в Бонне и что ты делаешь П. Попозже я еще напишу тебе о здешних делах, сейчас они у меня уж очень вызывают отвращение.

Клуб литераторов 1S, который я частенько посещал и в котором политики целиком отделились и очистились от поэтов, стал сплошь атеистическим.

Будь здоров. Твой Б. Бауэр Берлин, 5.6.42 148

1 Письмо Б. Бауэра К- Марксу от 5 июня 1842 г. было впервые опубликовано в ФРГ в 1978 г. Р. Лауфнером и К.-Л. Кёнигом в книге «Бруно Бауэр, Карл Маркс и Трир» (см. Laufner Richard, К б n i g Karl-Ludwig. Bruno Bauer, Karl Marx und Trier. Ein unbekannter Brief von Bruno Bauer an Karl Marx und

radikale Vormarzliteratur in der Stadtbibliothek Trier. Trier, 1978, S. 21—22). В 1980 г. оно было опубликовано в ГДР в «Ежегоднике Маркса — Энгельса» (см.: Marx — Engels — Jahrbuch. Berlin, 1980, Bd 3, S. 301—305).

Тематически это письмо — тринадцатое по счету письмо Б. Бауэра К-Марксу — примыкает к его письму Марксу от 18 марта 1842 г., в котором Бауэр пишет о преследовании цензурой оппозиционной прессы в Германии и о репрессиях по отношению к нему самому.

Письмо было обнаружено при следующих обстоятельствах. Просматривая в 1977 г. картотеку рукописей трирской городской библиотеки, ее директор д-р Рихард Лауфнер обнаружил карточку: «Доктор медицины Маттиас Ладнер — Марксу. 5.6.1842 г.» М. Ладнер (1812—1878) — известный исследователь римского и средневекового прошлого г. Трира, поэтому считалось, что письмо адресовано Якобу Марксу — трирскому историку церкви.

Р. Лауфнер обратил внимание на то, что по своим признакам письмо от 5 июня 1842 г. сильно отличается от других рукописей М. Ладнера. Сравнительный анализ, проведенный трирской городской библиотекой совместно с Домом Карла Маркса в Трире, позволил установить, что в действительности автором письма был не М. Ладнер, а Бруно Бауэр, а адресатом — не Я. Маркс, а Карл Маркс.

Находка вызвала много вопросов, поскольку среди 12 известных писем Б. Бауэра К. Марксу, которые Ф. Энгельс в 1894 г. передал партархиву СДПГ и оригиналы которых находятся сегодня в Международном институте социальной истории в Амстердаме, этого письма нет. Прежде всего возник вопрос о том, как это письмо попало в трирскую городскую библиотеку.

Основателем собрания рукописей этой библиотеки был учитель К. Маркса в трирской гимназии Иоганн Гуго Виттенбах. До 1821 г. ему удалось собрать 40 писем известных трирских деятелей. В последующие годы собрание рукописей пополнялось, и к 1859 г. оно насчитывало уже около 300 единиц хранения. Рассматриваемое письмо впервые официально зафиксировано в третьем издании каталога этого собрания в 1910 г. под № XII1/21. В двух предыдущих изданиях этого каталога (1831 г., 1859 г.) оно отсутствует.

На письме нет ни даты его поступления в библиотеку, ни указания на источник. Но, поскольку оно не значится в каталоге 1859 г., можно предположить, что письмо поступило в библиотеку после этого года. М. Ладнеру же оно было приписано, очевидно, потому, что подпись «Бауэр», которую Д-р Р. Лауфнер первым сумел правильно расшифровать, была ошибочно прочитана как «Ладнер» — у Б. Бауэра был очень трудночитаемый почерк, некоторые буквы, обычно заметно отличающиеся друг от друга,

например прописные B и L, а также строчные n и и, он писал почти одинаково.

Некоторые предположения относительно возможного источника письма дают «Официальные известия города Трира», которые издавались с 1825 по 1903 г. Под рубрикой «Городская библиотека» в них систематически публиковались сведения о дарах, поступивших в библиотеку. При этом книги описывались дифференцированно, а рукописи, листовки и т. п. — суммарно. Обращает на себя внимание то, что библиотека получала в дар преимущественно оригиналы революционно-демократической и социалистической домартовской немецкой печати и что почти вся эта литература была подарена ей тремя деятелями города Трира. Все трое могли поэтому быть дарителями письма.

Первый из них — уже упоминавшийся доктор медицины Маттиас Ладнер, практикующий врач и краевед. Это он подарил библиотеке работу Ф. Энгельса «Положение рабочего класса в Англии». Но среди материалов, переданных его наследниками в 1884 г. в дар трирской городской библиотеке, этого письма не было.

Второй даритель — доктор медицины Эдвард Линтц, практикующий врач и муниципальный деятель в Саарбурге, около Трира, впоследствии бургомистр этого города. Э. Линтц учился с Марксом в одном классе трирской гимназии и окончил ее вместе с ним. Но после гимназии К. Маркс не поддерживал с Э. Линтцем сколько-нибудь тесных отношений. Обширный дар Э. Линтца библиотеке включает, в частности, 26 брошюр и листовок политического содержания.

Третьим дарителем был Адриан Ревершон, трирский банкир. Он был знаком с семьей К. Маркса, но это знакомство шло через семейство Вестфален. В одном из своих писем Марксу Женни Маркс упоминает о том, что А. Ревершон посетил ее родителей в Трире (см. MEGA. 3. Abt., Bd 1, S. 430). А. Ревершон подарил библиотеке собрание младогегельянской литературы, в том числе ранние работы Л. Фейербаха.

Таким образом, однозначного ответа на вопрос о том, как письмо Б. Бауэра К. Марксу от 5 июня 1842 г. попало во владение трирской городской библиотеки, дать нельзя. Но вероятнее всего дарителем письма был Э. Линтц. Одно время Э. Линтц был членом редакции «Трирской газеты», которую издавал его брат Фридрих и которая стояла на национально-либеральных позициях (не смешивать с «Трирской газетой» до 1848 г., которая имела несколько либерально-социалистическое направление). По этой причине Э. Линтц имел прямое отношение ко всякого рода оппозиционной литературе.

А, кроме того, его дар — самый обширный из всех и близок к источникам младогегельянского периода.

2 Большинство своих писем Марксу Бауэр написал из Бонна и только два — из Берлина, где он некоторое время жил после того, как правительство лишило его возможности преподавать в Боннском университете. В Бонне Бауэр болезненно переживал свое одиночество, с грустью вспоминал свои встречи с Марксом в Берлине и особенно последнее посещение Марксом Бонна летом 1841 г. А 17 августа того же года Бауэр сообщил Руге о «волнениях», о «подлинном страхе смерти» университетских теологов в связи с приездом Маркса: псе они «кричат о революции», они «чуют как собаки, что надвигается гроза» (см.: Barnikol E. Bruno Bauer..., S. 54).

3 Имеется в виду «Kritik dcr evangelisehen Geschichte der Synoptiker und des Johannes» (1842, Bd 3, 4). Первые два тома «Синоптиков» вышли в 1841 г. в Лейпциге.

4 Подразумеваются меры, принятые саксонской цензурой по отношению к «Немецким ежегодникам». Маркс знал об этих мерах. 20 марта 1842 г. в письме к Руге, упоминая о столкновении Руге с «послушника
ми» Саксонии, он писал: «Чем-то исключительным является, однако, то что философия ведет вразумительный разговор с государственной мудростью этих напыщенных мерзавцев, и даже некоторый фанатизм здесь нисколько не вредит делу. Нет ничего труднее, как заставить этих земных богов поверить, что существуют вера в истину и духовные убеждения» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 27, с. 357).

5 Здесь и вышли «Синоптики» во второй половине 1842 г.

6 Виганд О. (1795—1870) — издатель и книготорговец, владелец фирмы в Лейпциге. Издавал произведения младогегельянцев.

7 Имеется в виду работа Б. Бауэра «Трубный глас страшного суда над Гегелем — атеистом и антихристом: Ультиматум». Лейпциг, 1841.

8 Хинрихс Г. Ф. Б. (1794—1861) — старогегельянец, профессор философии. Упомянутая в письме рецензия Хиприхса опубликована в

«Jahrbucher fur wissenschaftliche Kritik» (Berlin, 1842, N 52, Marz,S. 409—438).

9 Розенкранц К. (1805—1879) — философ и историк литературы, сторонник «позитивного» (центристского) крыла учеников Гегеля. Ответ Руге на это письмо Розенкранца опубликован в «Arnold Ruge
Briefwechsel und Tagebuchblatter" aus den Jahren 1825-4880» (Berlin,
1886, Bd 1, S. 271—274).

10 «Новая крайность» — младогегельянцы.

11 Фатке В. (1806—1882) — протестантский теолог, профессор Берлинского университета, сторонник «позитивного» крыла учеников Гегеля.

12 Действительно, К. Маркс еще в феврале 1842 г. намеревался дать критику книге Фатке «о грехе» — «Человеческая свобода в ее отношении к греху и божественной благодати» (Берлин, 1841). В этой связи он писал Руге: «Если у Вас нет еще критика для сверхумной книги Фатке «о грехе», — не будь она так чертовски умна, можно было бы поддаться искушению назвать ее глупой, — то мое критическое рвение к Вашим услугам» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 27, с. 355). Но, как известно, вскоре Маркс занялся более важными, а именно политико-социальными проблемами и поэтому религиозно-теологические вопросы отошли для него на второй план.

13 Возможно, Б. Бауэр имеет в виду работы Ф. Энгельса «Шеллинг и откровение», «Шеллинг — философ во Христе».

14 Так в Германии называли младогегельянцев.

15 Мархейнеке Ф. К. (1780—1846) — протестантский теолог и историк христианства, старогегельянец. В августе 1841 г. прусское правительство запросило отзывы ряда ученых-теологов о книге Б. Бауэра «Критика евангельской истории синоптиков» (т. 1), в которых просило ответить на вопрос, какую позицию занимает автор книги по отношению к христианской религии и может ли автор книги работать доцентом теологического факультета Боннского университета. В своем отзыве Мархейнеке попытался защитить Бауэра, но с таких теоретических и политических позиций, которые ни Бауэр, ни Маркс не могли принять. За публикацию своего отзыва без разрешения властей Мархейнеке подвергся резкой критике со стороны прусского правительства.

16 Имеется в виду «Немецкий ежегодник» А. Руге.

17 С середины апреля 1842: г. Маркс жил в Бонне, а с конца мая до середины июля 1842 г. находился в Трире, в семье своей невесты Женни фон Вестфален.

18 Существовал в Берлине уже в 1841 г. Его членами были радикально настроенные писатели и младогегельянцы. После того как в марте 1842 г. в Берлин вернулся Б. Бауэр, изгнанный из Боннского университета, «Клуб литераторов» стал объединением «Свободных».

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие 3

Глава первая. Младогегельянское движение 6

Глава вторая. Фрагменты жизни и деятельности Бруно Бауэра 20

Глава третья. К. Маркс и Б. Бауэр: от временного союза к конфронтации 27

Глава четвертая. Религия и немецкое государство 46

Глава пятая. Свобода как раскрепощенное самосознание 61

Глава шестая. Социальный смысл философии Б. Бауэра 70

Глава седьмая. «Критика» как метод философии 108

Глава восьмая. Бруно Бауэр и русский мир 128

Заключение 133

Библиографические ссылки и примечания 137

Приложение 147

Иван Александрович Яли

РАЗВЕНЧАННОЕ САМОСОЗНАНИЕ

Критический очерк философии Бруно Бауэра

Редактор Л. Н. Нечепаева

Обложка В. К. Лассона

Художественный редактор Л. А. Клочков

Технический редактор Ю. А. Фосс

Корректоры И. С. Злобина, В. М. Невежина

В предлагаемой работе на основе принципиальных суждений основоположников марксизма о младогегельянстве ставится задача вскрыть идеалистическую сущность «критической философии» лидера младогегельянского движения Бруно Бауэра, от которого идут буржуазные историко-философские традиции «критической теории общества» и «критического самосознания» личности. Эти традиции имеют немалый идейно-политический смысл сегодня, в условиях непрекращающихся попыток «марксологов» извратить историю марксизма, в частности его ранний период.